1[5]e ANNÉE MAI 1947

# LA VIE INTELLECTUELLE

LE GOUT DU SCANDALE
CHRISTIANUS

DIALOGUE AVEC SCHLEIERMACHER
P. MESNARD

LES JOURNÉES UNIVERSITAIRES DE LILLE
P. MESNARD

BATIRONS-NOUS L'UNION FRANÇAISE?
D' AUJOULAT

LA FRANCE ET LA CULTURE EN PAYS ARABES
A.-M. GOICHON

CHRONIQUE ÉCONOMIQUE
J. DUMONTIER

RÉFLEXIONS DE BONNE FOI SUR LES CHRÉTIENS ET LES PARTIS
H. MULLER

SUR UNE EXPOSITION VAN GOGH
A. STHINERC

RIMBAUD COMPLET
R. SCHWAB

RÉVÉLATIONS SUR RIMBAUD, NERVAL, SADE ET RENÉ CHAR
M. CARROUGES

LES ÉDITIONS DU CERF-PARIS

# LA VIE INTELLECTUELLE

**Revue mensuelle**

XV^e ANNÉE — MAI 1947 — N° 5


## SOMMAIRE


CHRISTIANUS ... *Le goût du scandale* ..... 1

### Eglise et Chrétienté

P. MESNARD ..... *Dialogue avec Schleiermacher* ..... 6
M. CHASTAING .. *Remarques complémentaires sur le romantisme* ..... 26
P. MESNARD ..... *Les Journées Universitaires de Lille.* 32

- *Livres*, 37.
- *Azimuths*, 44.

### Peuples et Civilisations

L. AUJOULAT .... *Bâtirons-nous l'Union Française ? et à quelles conditions ?* ..... 52
A.-M. GOICHON .. *La France et la culture en pays arabes* ..... 64
G. BÉRAULT ..... *Aux États-Unis : l'affaire Wallace. La condition des professeurs* .... 68
J. DUMONTIER... *L'Économie Française pendant le premier trimestre 1947* ..... 81

- *Auguste Deloeuf*, par A. MAYDIEU, 90.

H. MULLER ..... *Quelques réflexions de bonne foi sur les chrétiens et les partis* .... 93

- *Livres*, 101.
- *En lisant les revues*, 106.

### Culture

A. STHINERC..... *Réflexions sur une exposition Van Gogh* ..... 116
R. SCHWAB..... *Rimbaud complet* ..... 133
M. CARROUGES .. *Révélations sur Rimbaud, Nerval, Sade et René Char* ..... 138

- *Théâtre*, par HENRI GOUHIER, 141. — *Musique*, par ÉMILE DAMAIS, 147. — *Cinéma*, par J.-P. CHARTIER, 150.
- *Livres*, 153.
- *A travers les revues littéraires*, 156.


*On trouvera à la troisième page de la couverture les conditions d'abonnement à la Revue.*

*Un périodique veut-il avoir du succès aujourd'hui ? Qu'il s'empare du sujet le plus en vue, utilise les renseignements les plus piquants, et, s'il a quelque prétention intellectuelle, qu'il se prononce dans le sens le plus outrancier, sinon le plus scandaleux.*

*Autrefois on laissait de tels procédés à la presse du soir. Maintenant tout le monde s'y est mis : journaux du matin, hebdomadaires, et mêmes revues. Hier, sans aucun souci de ce que peut être une fonction colonisatrice, on décrétait la nécessaire évacuation de l'Indochine; sans même se demander si le pays que l'on abandonnerait, loin de trouver cette liberté qu'il revendique avec raison, ne serait pas occupé par un autre Grand, plus gros que nous. Ne doutons pas que demain on ne réclame celle de Madagascar et du Maroc. La bombe atomique, par contre, a fait son temps et le bon peuple semble désormais s'habituer à l'idée de mourir par elle, et non par un autre explosif, mais nous avons connu de ces cris d'horreur savamment orchestrés, qui faisaient dire au lecteur étonné que ces publications osaient aborder les problèmes les plus brûlants alors qu'en réalité elles les esquivaient.*

*Que la presse quotidienne réveille ses lecteurs en mettant en relief, à une époque féconde en événements sensationnels et en scandales, des nouvelles auxquelles ils ne doivent pas rester indifférents, on l'admet. Que les hebdomadaires détachent des événements écoulés les préoccupations lancinantes, nous le souhaitons plus encore peut-être. En fait, les procédés utilisés sont loin d'avoir l'efficacité voulue; le plus souvent, le lecteur, loin d'être éveillé, sent croître, selon les cas, son indifférence ou son abrutissement. Mais enfin, ce ne serait là que tir à régler, et nous serions d'accord sur le but que l'on voudrait atteindre.*

*Il en est tout autrement dès qu'il s'agit de revue. La revue se doit de résister à pareille tentation. Son action n'est plus tactique, mais stratégique. La presse, même hebdomadaire, ne peut nous donner de l'actualité que les remous. La revue, par une réflexion plus profonde, doit en dégager les ques-*

*tions essentielles qui se posent à l'homme d'aujourd'hui, et corriger la trop grande faiblesse avec laquelle on tente non pas même d'y répondre, mais de les entrevoir.*

●

*En France, où la guerre a peut-être plus atteint les âmes et les intelligences que nos corps et nos villes, cette faiblesse revêt deux formes.*

*D'une part, les grandes positions de pensée ne se dégagent pas. Parler de trois grands : marxisme, existentialisme, personnalisme, chatouille peut-être agréablement ceux qui se classent dans ce cadre décidément quelque peu usé. Mais ce ce n'est là que se payer de mots. La pensée française en est encore au stade de foisonnement des idées et plus encore des sentiments; à la désillusion du monde, nous n'avons pas encore été capables de dégager les innovations dont les autres pays d'Europe pourraient tirer leçon.*

*L'autre misère est que nous ne parvenons pas à sortir de notre petit cercle. Jamais la politique de clocher ne nous a si exclusivement accaparés. La Russie n'est regardée qu'avec un regard partisan, et, favorable ou non, déformant. L'Amérique, dont un homme pourtant intelligent déclarait récemment qu'elle intéressait fort peu les Français, nous est presque totalement inconnue dans son effort le plus original : combien d'entre nous suivent, indépendamment de toute idéologie à priori, l'effort d'autant plus intéressant qu'il échappe à nos cadres ordinaires, de ses mouvements syndicaux? Quant aux remous qui agitent les grands peuples arabes, jaunes ou noirs, fort peu y prêtent attention. Pourtant c'est au cœur de ces évolutions que l'homme de France devra prendre position, faire œuvre d'invention, imposer son génie.*

*Si notre regard s'élève jusqu'à l'Église, qui est notre première préoccupation, comment ne pas reconnaître aussi parmi les chrétiens de chez nous les signes avant-coureurs d'un renouvellement, mais qui se cherche encore et n'est pas arrivé encore à sa complète formulation. Avant guerre, alors que l'Action catholique connaissait l'ardeur de la jeunesse, il nous était facile d'enthousiasmer les foules sur une tâche à réaliser. Les grands fléaux s'annonçaient et, avec une part de raison sans doute, nous proclamions que seul*

*un grand souffle chrétien pourrait nous en sauver. Mais c'était se laisser reprendre par l'impatience des apôtres de voir le royaume du Christ triompher dans les tâches proprement terrestres. Nous nous enthousiasmions alors pour l'idée et pour l'œuvre de chrétienté. Aujourd'hui, le souci de l'Église a pris le pas sur toute autre préoccupation.*

*Les premiers fléaux sont venus sans que nous ayons pu les empêcher; certains militants se sont refroidis ou même nous ont quittés. Mais les fidèles ont vu plus clairement la nécessité de cette Église qui seule a pouvoir de donner les réponses de la Vie Éternelle. Ce n'est plus l'enthousiasme qui est requis, mais une volonté froide et tenace de se dévouer à l'œuvre sans laquelle il n'est pour l'homme qu'horizons fermés. Le « petit troupeau » a cette volonté, quand il écoute ce monde, que le Christ a créé et sauvé, pour y entendre les grands appels de l'homme de son siècle, plus que jamais en péril de mort, plus que jamais aussi assoiffé de vivre et de grandir.*

●

*Sur ce double plan, humain et chrétien, les revues, selon leurs convictions, devraient se proposer d'aider l'effort de pensée qui déjà se manifeste.*

*S'il connaît quelque peine à trouver sa voie ou son achèvement, il s'en faut de peu cependant qu'aident à son essor les défauts mêmes que nous déplorions. L'indifférence des aînés vis-à-vis des autres pays n'a pas manqué de susciter la réaction des cadets, et nombreux sont déjà ceux qui sont partis dans des usines, des universités ou des laboratoires étrangers. La tâche serait belle de faire rencontrer ces expériences, et le foisonnement même des idées peut favoriser le renouvellement nécessaire des axes nouveaux de pensée et d'action. Les chrétiens sont loin d'être restés étrangers à cette prise de contact, et nombreux sont également ceux qui sont déjà allés visiter leurs frères d'Angleterre, d'Amérique, voire d'Allemagne, ou les ont accueillis chez eux dans leurs centres de travail. Ensemble ils ont retrouvé la même foi, éternellement la même, mais pour donner totalement réponse aux questions posées se multiplient sur notre sol les groupements d'un type tout nouveau.*

*Telle est l'œuvre à aider. Aux événements bruyants, mais nombreux et superficiels, préférons les problèmes d'une autre profondeur, dont ils sont l'affleurement. Pour une revue, c'est un devoir d'être tout près de la vie, et un autre*

*devoir de prendre par rapport à elle ce léger recul, ce temps de réflexion qui lui donne son intelligibilité. Toute passion, alors, devra se taire, sauf la passion de ce qui est vrai. Nous ne plairons d'abord à coup sûr qu'à un nombre fort restreint, mais qu'importe, si c'est de ce sérieux que chacun sent de plus en plus le besoin.*

*Au contact le plus intime avec le plus d'expériences possibles, refusant d'exciter les esprits sur des événements souvent factices, et presque toujours sans lendemain, dégageons les faits d'importance qui seuls auront répercussion, aidons les intelligences à faire leur miel du pollen qu'elles viennent de butiner. Pour l'homme soucieux d'affirmer sa volonté et sa primauté, pour le chrétien qui veut vivre sa foi, dégageons les catégories anciennes et nouvelles d'une réflexion capable de dominer, d'assumer un monde chaque jour plus vaste, plus riche, plus actif en même temps que plus menaçant.*

*Alors d'elles-mêmes s'affirmeront ces positions mordantes, que nous crierons avec la netteté des âmes convaincues. Gardant l'horreur des cris d'effroi, nous aurons la mâle certitude des hommes qui, rendus plus audacieux par les abîmes que le génie de l'homme ne cesse de révéler, auront une fois de plus reconnu la Vérité.*

CHRISTIANUS.

# ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

P. Mesnard. *Dialogue avec Schleiermacher.*

M. Chastaing. *Remarques complémentaires sur le romantisme.*

P. Mesnard. *Les Journées Universitaires de Lille.*

## LIVRES

### AZIMUTHS

S'il faut réveiller de lointains souvenirs pour évoquer Schleiermacher, sa pensée et son action, la courte note de Maxime Chastaing rendra service en nous disant le milieu où il a vécu et combien proche de nous se propagent encore les ondes suscitées par le choc initial des *Discours sur la Religion* et les œuvres de la même époque. Pierre Mesnard, avec la même autorité du philosophe et de l'historien de la philosophie, marque à sa façon, dès le début de son article, combien les questions posées autour de nous ressemblent à celles qu'il a voulu résoudre, et combien trop souvent nos réponses sont semblables aux siennes. Or, pour nous, s'impose en premier la nécessité de rappeler sans cesse le *Credo*, dont l'affirmation centrale que « le Christ est Seigneur » est que, après avoir été mort et enseveli, il est ressuscité.

C'est la nécessaire prise de conscience de cette vérité essentielle que rappelle toute cette section, de la critique de Schleiermacher aux Azimuths, en passant par l'étude du livre de Goguel, et le rappel de la figure si chrétienne de Gonin. Le compte rendu, publié cette fois sans retard, des *Journées Universitaires* de Lille, nous en est un autre témoignage : chez ceux-là mêmes qui sont au contact du monde païen autant que chrétien, et qui veulent en satisfaire toutes les préoccupations, se fait sentir mieux que jamais le besoin, pour une foi profondément vécue, d'être aussi consciente et méditée.

# DIALOGUE AVEC SCHLEIERMACHER

S'il souleva des passions dans la conscience européenne pendant toute la première moitié du XIX[e] siècle, le nom de Schleiermacher n'était plus invoqué avant guerre que dans quelques cénacles du protestantisme libéral, et il serait certainement inconnu des dernières générations si la très belle étude de Dilthey et quelques pages pertinentes d'Émile Brehier ne leur avaient transmis un écho de son œuvre. *La Bibliothèque philosophique* dont les Éditions Montaigne poursuivent la publication, malgré toutes les difficultés de l'heure, a donc été bien inspirée en éditant *Les discours sur la religion*, admirablement présentés et traduits par M. J.-J. Rouge, l'ancien professeur de littérature allemande en Sorbonne.

Et, sans doute, quelque étudiant plus désireux d'action que de connaissance nous demandera-t-il quel intérêt présente aujourd'hui cette œuvre où les premières ardeurs du romantisme ont enfin raison du philosophisme glacial, de l'anticléricalisme abstrait du XVIII[e] siècle. Il n'est d'autre réponse que de montrer à notre interlocuteur quelques extraits de la « grande presse » 1945-1947, et en particulier tous ceux ayant trait aux discussions de l'Assemblée constituante sur la liberté de pensée et d'enseignement : « Pouvons-nous encore nous considérer comme chrétiens ? Quels rapports le christianisme doit-il entretenir avec la Société moderne ? L'Église peut-elle revendiquer l'éducation des enfants ? » Toutes ces questions sont traitées dans ce petit volume jaune paille et il se pourrait bien que certains de nos adversaires, également certains de nos amis honteux, soient, consciemment ou non, sur l'un ou l'autre de ces points, disciples de Schleiermacher. Il convient donc que les catholiques n'ignorent pas une doctrine dont le retentissement a

été considérable durant tout le siècle écoulé et dont certains éléments semblent encore actifs dans la pensée contemporaine.

*
* *

Précisons tout d'abord le moment de Schleiermacher. Lorsque ce jeune pasteur prussien débute dans l'existence, la pensée religieuse de l'Europe traverse une crise aiguë. La transcendance du christianisme et la discipline de l'Église viennent de servir de cible pendant près de trois quarts de siècle au parti des lumières. En France, l'anticléricalisme met en mouvement la cavalerie légère des pamphlets voltairiens et l'artillerie lourde de *L'Encyclopédie*. En Allemagne et en Angleterre, le rationalisme religieux poursuit méthodiquement, au sein des confessions protestantes, son œuvre de dissolution croissante. Plus respectueux que le philosophisme français, l'idéalisme critique est encore plus dangereux pour la sève chrétienne dont il risque de tarir les sources par un positivisme radical. L'ouvrage le plus décisif à cet égard est celui de Kant, *La Religion dans les limites de la Raison* (1793), qui enlève au rapport théandrique tout contenu véritable, de manière à ne pas troubler le jeu abstrait des phénomènes.

Sans doute, les réactions ne vont-elles pas manquer contre cet appauvrissement progressif de notre substance spirituelle : mais elles sont encore toutes littéraires et ne mettent en relief que les exigences d'un sentiment religieux très indéterminé. *La profession de foi du vicaire savoyard* (1762) fait l'éloge d'une religion naturelle à peu près vide de tout contenu positif. La révolution romantique qui commence à se déclencher confond trop aisément l'esthétique et la mystique.

Chateaubriand va récupérer dans *Le génie du christianisme* (1801) toutes les valeurs de sentiment qu'une grande religion historique peut emporter dans ses plis. En Allemagne, la jeune école qui se constitue autour des frères Schlegel en est encore à la confusion d'un esthétisme moyenâgeux dont le catholicisme fournit au moins le décor extérieur : Tieck et Wackenroder viennent de publier *Les effusions de cœur d'un moine ami des arts* (1797). Mais il manque aux

défenseurs du sentiment religieux une justification rationnelle de leur position et une mise au point du christianisme romantique : tel est justement le dessein dans lequel notre jeune et fougueux pasteur, ami de Tieck et de Schlegel, écrit ses *Discours* en 1799.

L'heure est d'ailleurs bien choisie, car les philosophies de Fichte et de Schelling, qui tendent à supplanter le kantisme, réintroduisent le sens d'un univers organique et d'une histoire substantielle. Notre théologien espère donc avoir à sa disposition le vocabulaire voulu pour exposer dans la langue de son temps les exigences éternelles de la conscience religieuse. Susciter l'adhésion enthousiaste des romantiques, tout en évitant de prêter le flanc à la critique positiviste ou « philistine », telle apparaît la double préoccupation de l'auteur.

Plus habile que Lamennais, qui établit la réalité du fait religieux en invoquant le consentement universel de tous les peuples à quelques vérités essentielles, Schleiermacher va nous montrer des *Hommes*, dont personne ne saurait contester le message et la conscience religieuse. Le romantisme retiendra cette heureuse position de la question pour honorer pendant près d'un siècle, sous le nom de Mages ou de Phares, ces guides de la conscience universelle. Le philistin lui-même est bien obligé d'admettre qu'ils ont existé et connu un destin hors pair. L'histoire lui montre en effet que les génies religieux sont chose rare et que

> la force originelle de l'humanité n'affleure que chez quelques hommes.

Les autres s'embourbent dans les marais de la sensualité ou se perdent dans les brouillards d'un faux mysticisme. Les religions proprement dites, qui s'appuient sur la masse, sont malheureusement forcées d'épouser toutes les tares d'une société donnée et se bornent à la refléter comme un produit de l'époque et de l'histoire (p. 132) :

> Il n'est donc pas étonnant qu'elles déroulent devant nous la fresque de toutes les folies humaines. Portons ailleurs notre regard et cherchons la religion chez ses représentants authentiques, ces génies religieux dont l'action soulève les foules. Elle apparaîtra alors dans toute sa vérité, comme « *le sens et le goût de l'Infini* » que la science ignore et que la métaphysique se borne à postuler (p. 152).

La vie religieuse consiste essentiellement à développer en nous ce *sens* capable de nous faire communiquer avec l'Infini, jusqu'à nous rendre plus facile l'intuition de l'Univers. Il est donc impossible de mettre en système le résultat de ces visions ineffables, directement porportionnées à la personne du sujet qui en est le dépositaire. La « passivité d'enfant » qu'elles requièrent, le goût de l'infini et du mystère qui les promeut équilibrent judicieusement chez l'homme les habitudes desséchantes de l'analyse intellectuelle et de l'action mécanique. La vie religieuse, c'est le primat de la contemplation qui doit être son terme, son épanouissement normal. Il faut en effet se garder de faire déboucher sur le plan de l'activité pratique un potentiel aussi violent : c'est ainsi que naîtrait le fanatisme, qui dérive vers des fins concrètes la puissance d'un élan naturellement tendu vers l'Infini.

Ce ne sont que de mauvais esprits et non des bons qui possèdent l'homme et le poussent à agir (p. 164).

L'activité religieuse réclame au contraire une existence tranquille et douce où l'âme puisse, après avoir reconquis sa liberté essentielle, se livrer tout entière aux joies de l'extase spontanée. Schleiermacher la décrit en effet comme un fait de psychologie quasi-normale, quoique rare et fugitif :

Avec une rapidité qui tient du prodige, un phénomène, une circonstance grandit jusqu'à devenir une image de l'Univers. Tandis qu'elle prend forme, cette figure aimée et toujours cherchée, mon âme vole au-devant d'elle, je l'étreins dans mes bras non comme une ombre, mais comme l'être saint lui-même. Je repose sur le sein du monde infini. Dans cet instant je suis son âme, car je sens ses forces et sa vie infinies comme miennes; dans cet instant elle est mon corps, car je pénètre ses muscles et ses membres comme les miens, et ses nerfs les plus intimes se meuvent conformément à mon sens et à mon pressentiment comme les miens propres (p. 166).

Si le moment où cette union se dissout dans la conscience de son bénéficiaire constitue « la floraison suprême de la religion », Schleiermacher a bien raison de dire que

en son essence elles n'est ni pensée ni action, mais contemplation intuitive et sentiment (p. 150).

On voit tout de suite l'attrait qu'une telle définition pouvait avoir pour les romantiques allemands, toujours portés à communier avec la nature et à virer au compte de la religion les élans les plus fougueux d'une sensualité à peine sublimée. Mais si Schleiermacher accepte aisément cette confusion chez son ami Frédéric Schlegel en se faisant le champion de *Lucinde* et de son étonnant érotisme, lorsqu'il s'agit de sa propre doctrine il prend plus nettement conscience du péril et s'efforce de se retenir sur la pente d'un mysticisme tout naturaliste auquel semble inéluctablement aboutir la description précédente.

Pour lui, l'heure du panthéisme total qui sera sans doute le triomphe et l'apothéose finale d'une religion achevée, cette heure n'a pas encore sonné. Nous gardons pour l'instant une vision trop matérielle de la matière pour pouvoir saisir à travers ses manifestations diverses le même esprit dont nous recevons directement les touches dans notre conscience. Tant qu'il en sera ainsi nous ferons bien de ne pas nous arrêter, dans la recherche du divin, aux parois les plus extérieures, et de chercher *l'Esprit du monde* dans les domaines où son action nous sera le plus accessible.

Or, le mythe et l'histoire nous révèlent l'importance exceptionnelle de l'*idée d'humanité* comme intermédiaire entre l'individu et le divin encore insuffisamment dégagé. Tant qu'il fut seul, Adam ne pria pas : c'est lorsque Ève lui fut donnée qu'il découvrit à travers elle l'humanité et par l'humanité le monde :

> Dès cet instant, il fut capable d'entendre la voix divine et de lui répondre, et la plus criminelle transgression des lois de cette divinité ne l'exclut dès lors plus de son commerce avec l'Être éternel...

La conclusion qu'en tire Schleiermacher est aussi rapide que péremptoire :

> *Donc, allons à l'humanité, c'est là que nous trouverons de la substance pour la religion* (p. 176)... Pour vous, c'est l'humanité qui est à proprement parler l'Univers, et tout le reste vous ne le faites entrer en lui que dans la mesure où tout cela se rapporte à elle ou l'environne (p. 177).

Au thème de l'épanchement mystique dans le sein de la

nature tend donc à succéder un autre thème romantique, celui de la philosophie de l'histoire considérée comme exercice spirituel. Car il s'agit bien toujours d'intuition et de communion : mais il convient cette fois de plonger dans la suite des temps et de coïncider en esprit avec le *Génie de l'Humanité*, représenté comme « l'artiste le plus parfait et le plus universel » (p. 178). Lorsque nous aurons pris l'habitude de penser ainsi au fil de l'histoire, les êtres et les circonstances nous apparaîtront alors sous un jour nouveau, comme des moments que traverse le grand flux de la durée universelle. Dès lors, le véritable destin d'un homme s'inscrira non dans le but atteint et les fonctions remplies, mais dans les instants où, soulevé par un remous de l'histoire, il se trouve hissé, bien au-dessus de son niveau normal, au faîte de la conscience humaine :

C'est pour cet instant qu'il a été créé, c'est à cet instant qu'il a rempli sa destinée, et après, sa force vitale épuisée retombe (p. 180).

Cette espèce de fulguration par laquelle un individu remplit l'intention de l'Univers à son sujet, peu d'hommes sont capables d'y parvenir spontanément. Telles ces gouttes d'eau paisibles qui ne se changent en écume que lorsqu'elles ont été ravies par l'élan d'une vague impétueuse, « les petites âmes » ont besoin d'une aide première pour parvenir à leur propre révélation. Et ce que l'Esprit du monde exige de nous est d'ordinaire si difficile que

tout homme, à part quelques rares élus, a besoin d'un médiateur, d'un guide, qui éveille du premier sommeil son sens pour la religion.

Le rôle des esprits supérieurs sera donc à la fois de marquer par leur apparition les tournants décisifs de l'histoire humaine, de prendre directement eux-mêmes une pleine conscience de ce dynamisme vivant et de permettre aux autres d'y participer à leurs côtés.

Autrement dit, l'essence de la religion sera atteinte par une intuition prophétique où la conscience lumineuse découvrira du dedans le secret de l'évolution humaine :

Relier les uns aux autres les divers moments de l'humanité, et deviner, en le dégageant de leur succession, l'esprit qui dirige le tout,

c'est là sa tâche la plus haute. *L'histoire, au sens le plus propre du mot, est l'objet le plus haut de la religion;* celle-ci a commencé avec l'histoire et finit avec elle... C'est aussi dans leur domaine qu'ont leur siège les intuitions les plus hautes et les plus sublimes de la religion (p. 183).

La religion, goût de l'infini et sens intime du divin, s'exprime dans une intuition où l'âme privilégiée vit du mouvement même de l'humanité en marche.

Ceci posé, on comprend mieux les conclusions de Schleiermacher concernant l'organisation et les dogmes des religions constituées. Loin de considérer comme scandaleuse la socialisation d'une valeur aussi vitale, notre théologien ne peut s'empêcher de railler les bons bourgeois et leur anticléricalisme aussi digne que désuet :

Certains d'entre vous, habitués à ne voir dans la religion qu'une maladie de l'esprit, ont continué d'entretenir aussi l'idée qu'elle est un mal plus supportable, peut-être même plus maîtrisable, tant que quelques isolés seulement en sont atteints; mais que le danger commun est porté à son plus haut point et que tout est perdu dès que, entre plusieurs malheureux de ce genre, existe une communauté trop étroite (p. 233).

L'auteur pense au contraire que l'homme, être sociable par nature, ne peut se soustraire au besoin d'exprimer une intuition aussi importante. Celui qui a été visité par l'Esprit de l'Univers aura le désir instinctif d'en voir la force se manifester aussi chez d'autres, et celui qui n'arrive pas de lui-même à établir sa communication personnelle avec le divin recherchera spontanément le génie religieux tout vibrant de son expérience.

Ainsi naîtront des communautés spontanées du type de celles que Schleiermacher a connues chez les Frères Moraves et qui sont, pourrait-on dire, une expérience mystique collective organisée autour des membres privilégiés de cette Église fraternelle.

Je voudrais pouvoir vous faire un tableau de la vie riche et débordante de cette cité de Dieu, quand ces citoyens se rassemblent, chacun plein de la force qui lui est propre et qui vient se déverser au dehors, plein aussi du saint désir de saisir et de s'approprier tout ce que les autres peuvent lui offrir... Celui qui se détache des autres, c'est pour leur proposer sa propre intuition comme objet de leur participation méditative afin de les conduire dans la zone de la religion où il est

chez lui, et de leur inculquer ses propres sentiments sacrés : *il exprime l'Univers* et la communauté suit, dans un silence sacré, son discours inspiré. Soit qu'il dévoile un miracle caché, ou relie l'avenir au présent dans un sentiment de confiance prophétique, qui fortifie d'anciennes impressions par de nouveaux exemples ou que, dans des visions sublimes, son ardente imagination le ravisse et le transporte dans d'autres parties du monde et un autre ordre de choses, le sens exercé de la communauté accompagne partout le sien, et quand il revient de ses pérégrinations à travers l'Univers et rentre en lui-même, son cœur est celui de chacun des autres et le théâtre commun du même sentiment. A haute voix lui répond alors la profession de foi de l'accord de sa vision des choses avec ce qui est en eux... (p. 238).

Une telle Église spontanée a de quoi désarmer les anticléricaux les plus notoires. Point n'est besoin en effet d'une distinction radicale entre fidèles et clergé :

Chacun est prêtre dans la mesure où il attire à lui les autres sur le terrain qu'il s'est approprié en particulier et où il peut se présenter en virtuose, chacun est laïque dans la mesure où il se conforme à l'art et aux indications d'un autre qu'il suit, dans le domaine de la religion, sur le terrain où il est lui-même un étranger (p. 240).

Et comme chacun a le sentiment très net de ce que son intuition propre a de fragmentaire, il ne saurait être question d'imposer de *credo*, de rechercher de conversion ni de prononcer d'exclusion.

Ici, Schleiermacher semble avoir prévu l'argument de son adversaire :

Vous nous parlez là d'une Église idéale. En attendant, les religions positives existent, avec toutes leurs exigences et leur intolérance. Ne vaudrait-il pas mieux les détruire et les remplacer simplement par la religion naturelle, capable de reformer autour d'idées pures l'unanimité des consciences modernes ?

La réponse très nuancée de Schleiermacher semble tout d'abord accorder à l'anticlérical le fond même de la question. Les Églises actuelles n'ont rien de profondément religieux :

Cette grande communauté que visent à proprement parler vos dures inculpations, il faut savoir que loin d'être une société d'hommes religieux, elle n'est bien plutôt qu'une association d'êtres qui en sont encore à chercher la religion (p. 245).

Le théologien use encore d'une image empruntée au

monde de l'électricité : il s'agit là d'une espèce de christianisme par induction, dont les résultats sont toujours désastreux pour l'Église officielle. Il ne suffit pas aux hommes « négativement religieux » de se porter en grandes masses

vers les rares points où ils pressentent la présence du principe positif de la religion pour s'unir à celui-ci (p. 246).

Ou bien la charge a lieu réellement et ils ne tardent pas à se détacher du lot pour devenir à leur tour des centres naturels de rayonnement, ou bien (c'est le cas le plus fréquent) ils n'arriveront pas à recueillir l'intuition d'autrui, et resteront une espèce de revêtement inerte sans énergie propre et sans valeur religieuse.

Mais cela n'implique nullement la supériorité de la religion naturelle sur les confessions positives. Ici Schleiermacher, bientôt suivi par tout le XIX^e^ siècle, rompt décidément avec l'une des positions idéologiques les plus classiques du siècle précédent. Cette espèce d'ombre portée de la religion sur le plan de la philosophie que Rousseau et Kant semblaient avoir intronisée à jamais dans le temple de la pensée moderne, Schleiermacher en découvre l'inconsistance et la complète inutilité :

Ce qu'on appelle religion naturelle est ordinairement si élimé et a des manières si philosophiques et morales, qu'elle laisse peu transparaître du caractère particulier de la religion... elle a tant de savoir-vivre, sait si bien observer la mesure et s'adapter, qu'elle est partout aisément tolérée (p. 278).

Au vrai, le double tort de la religion naturelle est de s'apparenter à des disciplines abstraites, universelles et intemporelles, tandis que la religion est un sentiment concret et personnel vigoureusement enraciné au cœur même de l'histoire.

Nous saisissons ici l'influence de Spinoza, considérable à bien des titres dans les *Discours sur la Religion*, influence de la métaphysique bien plus que de la théologie spinoziste. La religion, rappelons-le, est avant tout sens de l'Univers, communication des âmes avec l'Infini. Or l'Infini ne peut se manifester que dans le fini, par une prolifération de modes limités qui en expriment un aspect :

Par suite, la seule possibilité pour que la religion passe totalement

à l'existence, est que toutes ces diverses vues de chaque intuition qui peuvent naître de la sorte, soient réalisées (p. 282).

La religion naturelle n'a donc d'autre réalité que celle d'une forme abstraite : obtenue en niant tout ce que les *credos* concrets peuvent contenir de qualités originales, elle a aussi peu d'existence propre qu'un plus grand dénominateur. Les religions positives, au contraire, manifestent par leur existence même leur participation réelle à la forme fondamentale. Elles ont eu assez d'essence pour passer à l'existence, et leur gerbe multiple exprime, à travers les défaillances de chacune, la force du sentiment qui les suscite toutes. Cette force, qui inquiétait tant les sages et « modérés » partisans de la religion naturelle, est, au contraire, le premier principe d'une véritable intuition religieuse. Or elle ne se manifeste que puissamment incarnée

chez les héros et les martyrs d'une foi déterminée (p. 298).

Quels que soient donc les défauts des Églises officielles, il nous faut revenir aux formes positives si fortement décriées

dans lesquelles tout apparaîtra réel, vigoureux et déterminé (p. 301).

Ce que le XVIII[e] siècle demandait à la religion naturelle, le XIX[e] sera donc plutôt tenté de le demander à l'histoire comparée des religions : nous avons d'ailleurs vu que l'intuition historique allait jusqu'à coïncider avec l'élan mystique le plus authentique. Dégageons donc nettement la conclusion des remarques précédentes :

*Les êtres humains religieux sont absolument historiques.*

Mais Schleiermacher lui-même se rend compte de la gravité d'une telle assertion lorsqu'il ajoute :

Ce n'est pas le plus petit éloge qu'on puisse faire d'eux, mais c'est aussi la source de grands malentendus.

En effet, l'histoire a ses types d'explication bien définis : un phénomène historique devient intelligible soit lorsqu'il vérifie une loi sociologique bien établie, soit au minimum lorsqu'il est rattaché sérieusement à un phénomène anté-

rieur, la succession chronologique traduisant toujours dans ce cas un certain rapport de causalité. Mais Schleiermacher se refuse net à appliquer aux phénomènes religieux ce traitement rationaliste. De là ce paradoxe difficilement admissible d'une réflexion non-historique sur des éléments définis comme essentiellement historiques. Il n'y aura donc aucune filiation directe entre les formes religieuses et nous devrons les considérer comme autant de jaillissements spontanés autour de génies organisateurs complètement originaux. On peut même aller jusqu'à caractériser ces formes historiques uniquement par des attitudes d'esprit, l'antique mysticisme oriental essayant de trouver le mot de l'énigme universelle par la contemplation intuitive du moi, tandis que le polythéisme égyptien essayait de pénétrer la secrète palpitation de l'univers et que l'anthropomorphisme grec réalisait sur un plan esthétique l'union la plus intime du sens intérieur et de la contemplation objective.

Une telle position élimine évidemment l'hypothèse d'une dépendance du christianisme par rapport au judaïsme dont Schleiermacher, sous l'influence des philosophes du XVIII[e] siècle, tend d'ailleurs à minimiser l'importance. Bien qu'il jouisse, comme nous le verrons, de certains privilèges importants, le christianisme se définira lui aussi par une certaine intuition fondamentale, celle d'une création finie absolument dépendante de son Créateur, dressée contre Lui dans la faute et rachetée néanmoins par Lui dans une médiation salvatrice.

On voit quel rôle considérable la notion de Mal joue dans cette définition essentielle. Pour Schleiermacher, le véritable chrétien est celui qui voit le mal partout : de là le caractère essentiellement *polémique* du christianisme. Dénoncer les erreurs du monde, démasquer sans relâche toute fausse morale ou toute vérité incomplète, tel est le rôle du christianisme à l'extérieur. Mais dans son propre sein, l'activité est la même : définir et exiger de ses membres une sainteté toujours plus exigeante et protéger la pureté de la foi par les moyens les plus violents et les plus radicaux, c'est à ces traits que l'on reconnaîtra une communauté vivant du véritable esprit chrétien.

Le christianisme a évidemment sur toutes les autres religions certaines supériorités essentielles. La plus notable est

le rapport très particulier qu'il soutient avec l'histoire, ayant l'habitude de considérer l'univers comme la scène d'un vaste drame où la réalisation progressive de l'esprit chrétien est une péripétie essentielle. Or nous savons quel rôle important l'intuition du progrès historique de l'humanité joue dans le sentiment religieux. Le christianisme, qui la porte pour ainsi dire en lui-même, sera donc une religion en acte second, ou, pour parler d'une manière plus romantique, la religion à une puissance supérieure, une religion potentialisée (p. 311).

Cela implique évidemment à l'origine d'une telle accélération religieuse une personnalité formidable. Le Christ, « sublime auteur » de cette révélation si dynamique, n'est pas seulement une figure morale au plus haut point captivante, mais un homme ayant compris à fond une vérité essentielle,

l'idée que tout ce qui est fini a besoin pour sa liaison avec la Divinité de médiations supérieures (p. 316).

N'oublions pourtant pas que tout génie religieux authentique éprouve le même sentiment.

C'est un plaisir particulier d'aider de petites âmes à s'élever

vers la lumière et de les considérer au moment où elles se lancent dans votre clair sillage (p. 180). Seulement, cette fonction de médiateur, les hommes religieux ne l'assument qu'en passant et pour un cercle étroit de disciples, alors que le Christ des Évangiles eut le sentiment d'être le Médiateur par excellence, le Rédempteur capable de détourner de l'humanité tout entière le courroux de l'Éternel.

Il a fallu que « cette foi en lui-même » (p. 318) fût bien considérable pour qu'au moment d'assumer le risque suprême, délaissé de tous, « sans autre soutien que ce sentiment », le Christ ait osé prononcer le *Fiat* générateur de son sacrifice. Les rédactions successives des *Discours* et les commentaires des œuvres ultérieures ne laissent aucun doute sur la pensée exacte de Schleiermacher : dans cette acceptation sublime, Jésus réalisait pour ainsi dire son ambition de Médiateur. Pour autant que le divin peut être personnifié, il le réalisait dans cette illusion généreuse que les

martyrs ont partagée et confirmée après sa mort. La volonté de rédemption du Christ fut donc à elle seule

la plus magnifique des apothéoses... et aucune divinité ne peut être plus certaine que celle qui se pose (proclame) ainsi elle-même (p. 317).

Nous devons donc considérer le Christ comme le plus grand génie religieux de l'humanité et par conséquent ne pas nous étonner de voir qu'il a « laissé derrière lui une grande école » (*sic*, p. 318). Mais Schleiermacher ne pense pas pour autant que cette école — l'Église — soit universelle.

D'après lui, le Christ

n'a jamais enseigné être l'unique objet d'application de son idée, être le seul médiateur, et il n'a jamais confondu son école avec sa religion (p. 318).

Pour appartenir au Christ, il suffit donc de retrouver l'essentiel de son intuition fondamentale. Il y a plus. Le Christ n'a jamais entendu clore l'ère des révélations, mais il a au contraire engagé ses disciples à tenir compte de la vérité qui viendrait après lui. Nous avons donc tort de considérer la Bible comme une *Somme* du message religieux réservé à l'humanité :

Les Saintes Écritures sont devenues Bible par leur force propre; elles n'interdisent à aucun autre livre d'être ou de devenir aussi Bible; ce qui serait écrit avec une égale force, elles se le laisseraient volontiers adjoindre (p. 319).

Ne croyons point que ce soit là une boutade lancée en passant. L'étude restrictive des valeurs chrétiennes rejoint cette curieuse théorie du médiateur inspiré qui est le centre même de cette conception religieuse. Aucune image n'illustre mieux les prétentions exorbitantes de Schleiermacher que son refus de considérer les Livres saints comme véritable parole de Dieu.

Vous avez raison, accorde-t-il aux anticléricaux, de mépriser les indigents qui ne savent que prier à la suite, qui tirent toute leur religion d'un autre, ou la suspendent à un livre mort, sur lequel ils jurent et d'où ils démontrent. Toute écriture sainte n'est qu'un mausolée de la religion, un monument attestant qu'un grand esprit a été là, qui n'y est plus. Car s'il était encore vivant et agissant, comment attribuerait-on une aussi grande valeur à la lettre morte, qui ne peut

être de lui qu'un faible décalque. Ce n'est pas celui qui croit à une sainte écriture qui a de la religion, mais seulement celui qui n'en a pas besoin, et même serait capable d'en produire une lui-même (p. 198).

Reconnaissons donc au christianisme son rôle et sa fonction de religion historique, véhicule d'une révélation particulièrement précieuse, et par conséquent respectons-en les communautés là où elles sont véritablement conformes à l'esprit de leur fondateur; mais ne le considérons pas comme le dernier mot de l'évolution religieuse. Conscient de la corruption croissante de son message, le christianisme authentique

voit volontiers surgir, en dehors de cette corruption, d'autres formes plus jeunes, de la religion, tout à côté de lui, de tous les points, même des régions aussi qui lui apparaissent comme les limites extrêmes et sujettes à discussion (p. 322).

L'attitude nouvelle qui correspondra à cette étape suprême se dessine déjà dans le sens d'une adhésion plus profonde à l'enthousiasme cosmique :

Que l'Univers soit l'objet en toute manière de la contemplation intuitive et de l'adoration (p. 322).

La transition des formes traditionnelles aux formes nouvelles serait bien facilitée si ce siècle connaissait enfin de véritables héros de la religion, des hommes possédant cette « grande mystique vigoureuse » (p. 223) capable de pénétrer le secret de l'univers et de s'en appliquer le rythme bienfaisant. Ces gens-là seraient à la fois capables de lutter contre l'esprit politique des communautés historiques, et, en les ramenant à leur véritable principe, de les rendre accueillantes aux vérités de l'avenir. C'est vers un appel à cette convergence future que se terminaient les *Discours* :

Entrez tout de suite dans la communion une et indivisible des saints qui admet toutes les religions et qui est la seule dans laquelle chacune de celles-ci peut prendre tout son développement (p. 323).

*
* *

Le rappel des principales thèses de Schleiermacher nous montre avec quelle prudence il convient d'employer le mot

de « chrétien » quand on parle d'un tel système. Défions-nous du penchant actuel à tout annexer, à tout baptiser, tendance au moins aussi funeste que celle qui entraîna pendant des siècles les maîtres de la pensée catholique à tout suspecter, à tout condamner. Rappelons-nous qu'au sens fort du mot il n'y a de chrétien que le Nouveau Testament. Tout autre écrit n'a le droit à ce titre que dans la mesure où il s'en réclame et en réalise, sur le plan humain, un bien modeste analogue. Or tel n'est évidemment pas le cas du *Discours* de Schleiermacher.

C'est ici que l'histoire de la philosophie, l'histoire littéraire, et même l'histoire tout court, sont indispensables au critique. On est stupéfait de voir avec quelle légèreté des touche-à-tout frottés de philosophie ou de théologie distribuent des satisfécits, et au hasard de la fourchette piquent dans une époque quelconque tel ancêtre de l'intellectualisme ou de l'existentialisme « chrétien ». En ce qui concerne le début du XIX[e] siècle, on pourrait se demander si les « historiens » en question ont entendu parler de la Révolution française et du romantisme, tant ils oublient le décor pourtant essentiel sur lequel se détachent personnages et propositions. Pour ce qui est de Schleiermacher, comment pourrions-nous oublier qu'il appartient à une époque où l'idée de *remplacer* le christianisme par une religion plus large et plus moderne n'a cessé d'être reprise sur les plans les plus divers. Et peut-être m'objectera-t-on que la tentative robespierriste d'établir le culte de l'Être suprême relève de la religion naturelle et que les *Discours* de Schleiermacher condamnent précisément la religion naturelle. Mais d'autres affinités surgissent aussitôt. Cette doctrine qui met au premier rang l'Esprit de l'Univers et le génie de l'Humanité fait moins penser au christianisme qu'au positivisme appuyé sur le culte du grand Être et du grand Fétiche, et dont l'étude récente et approfondie du P. de Lubac nous rappelle si opportunément qu'il a été une *religion historique*, fondée il y a un siècle, en plein Occident. Mais, me répondra-t-on, Auguste Comte est bien postérieur à Schleiermacher et l'esprit positif consiste justement à éliminer l'élan mystique: qui est la substance même de la religion des *Discours*. C'est oublier que Schleiermacher écrit précisément pour les « philistins », les gens à tendance, à tempérament naturaliste, et

que le positivisme à orientation religieuse de Comte et de Feuerbach donne la mesure exacte de la manière dont la leçon a été comprise par cette importante partie de l'opinion philosophique.

Quoi qu'il en soit, entre l'Être suprême de Robespierre et l'humanisme athée du XIX^e^ siècle, Schleiermacher, à bien des titres, est très certainement encadré. Ici l'on m'objectera : vous ne saisissez pas que par lui, tout le romantisme y passe. Précisément, nous y voilà. Schleiermacher s'inscrit profondément dans un groupe dont l'action sur la pensée contemporaine demeure presque ignorée du grand public, malgré les excellents travaux de nos germanistes : c'est le groupe essentiel du romantisme allemand, l'équipe de l'Athenaeum, dont le chef incontesté est Frédéric Schlegel. Et il ne s'agit pas ici du Schlegel « converti » qui mit pour un temps le catholicisme à la mode, mais du Schlegel virulent qui rêvait, à l'aube du XIX^e^ siècle, de tout bouleverser, de la rhétorique à la politique, en passant naturellement par la théologie :

> Parmi les nombreux projets de Frédéric Schlegel, le plus grand et le plus étonnant fut la fondation d'une religion nouvelle. Soupçonnant que ses amis n'y prêtaient sans doute pas grande attention, il aimait insister énergiquement sur ce projet et répéter combien il lui tenait à cœur. Il se sentait capable de prêcher comme Luther, et d'avoir le zèle de Mahomet, « avec l'épée flamboyante du verbe de franchir le royaume des esprits — pour la conquête du monde », et, de même que le Christ, capable de mourir pour cette idée (Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands*, p. 150).

Autour de Schlegel, que voyons-nous ? Tieck se plonge dans Jacob Boehme pour y trouver une mystique ouverte à tout l'univers, et Novalis, après avoir ressuscité en lui les forces contraires de l'inspiration, exprime le contenu de ce spiritualisme nouveau dans ces poèmes incantatoires où le drame intérieur s'épanche en élans cosmiques. Ce sont des œuvres de cette espèce que Schlegel espère voir jaillir autour de lui, et réunir dans une production commune où se manifestera sous une forme grandiose le message du romantisme : voilà ce qu'il veut dire quand il invite de manière si pressante et si renouvelée tout son entourage à « symboliser ».

Or ce sont bien là les consignes, les représentations, les

termes mêmes des *Discours*. Répétons-le : ils sont écrits par un homme qui pense que des « virtuoses » sont actuellement en mesure d'ajouter aux livres bibliques des écrits d'égale valeur intrinsèque, et d'acheminer l'humanité vers un panthéisme dont le message chrétien n'aura été que l'introduction substantielle. Dès lors l'équivoque n'est plus possible. Si l'on pouvait hésiter à recevoir au XVI[e] siècle comme philosophie chrétienne un humanisme inspiré directement de l'Évangile, mais insuffisamment respectueux des formes historiques par lesquelles le message évangélique a été transmis à l'homme, il n'est plus possible de considérer au XIX[e] siècle comme mystique chrétienne une doctrine qui se prétend égale ou supérieure à l'Évangile.

MM. Rouge (*op. cit.*, p. 317, note 79) et Émile Bréhier (*Histoire de la philosophie*, t. 00, p. 805) n'ont pas été sans signaler au passage cette étrange conception d'un christianisme où le Christ risque d'être bientôt dépassé, et ils ont indiqué comment Schleiermacher y était parvenu en réduisant la Bonne Nouvelle à l'Évangile de saint Jean et en exagérant la portée des termes révérentiels que le Sauveur emploie à l'égard du Père ou de l'Esprit. Il faut aller plus loin et le dire net : pour Schleiermacher, le Christ n'est pas Dieu, il est simplement la plus haute expression du « divin » connue dans l'humanité jusqu'à ce jour. Dès lors disparaît l'opposition que certains historiens découvrent entre la *christologie* et la *théologie* de Schleiermacher. Il est hors de doute que l'accent est mis sur le second terme et que le premier doit s'arranger pour s'y conformer vaille que vaille.

La religion de *Schleiermacher* est une religion sans Dieu personnel; le sentiment intérieur qui est le fond, n'exige rien de pareil : la religion, c'est, selon lui le sentiment d'absolue dépendance, et nous nommons Dieu l'être dont nous dépendons ainsi; ce Dieu sera, selon les religions, multiple ou un, naturel ou surnaturel, personnel ou non (Bréhier, *op. cit.*, pp. 806-807).

On sait avec quelle brutalité Hegel condamnait cette conception qui ferait du chien l'animal le plus religieux, car aucun n'éprouve au même point le sentiment de dépendance. Sans traiter la pensée de Schleiermacher avec le même mépris, bornons-nous à constater qu'elle n'est pas chrétienne, et rappelons à tous ceux qui seraient tentés de

l'imiter peu ou prou qu'il n'y a pas d'attitude « respectueuse » envers le christianisme si l'on n'admet pas comme entrée de jeu la divinité de Jésus-Christ et la transcendance absolue de son message.

Cela ne veut pas dire que le christianisme concret, c'est-à-dire tel que nous le vivons, n'ait aucun profit à tirer de l'enseignement des *Discours*. Si nous considérons ses réponses comme étrangement imparfaites, soyons reconnaissants à Schleiermacher d'avoir souligné avec force quelques questions essentielles.

La première est la nécessité primordiale de la vie intérieure. Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir remis en honneur à l'aube du XIX[e] siècle la notion de *sentiment religieux*. A force de se réfracter dans la mentalité rationaliste de l'Occident, la religion prenait peu à peu la forme d'un memento métaphysique à l'usage de l'homme de la rue. Schleiermacher a conservé avec assez de soin la notion de « foi » luthérienne, pour comprendre qu'il n'y a religion que là où il y a vie et adhésion de l'âme à une force transcendante. Et ceci est un gain énorme, puisque de ce côté la courbe ne cessera de remonter jusqu'à nos jours.

Schleiermacher a également raison de nous rappeler qu'il ne peut y avoir de vie intérieure authentique sans communication rapide, sous une forme ou sous une autre, du trésor ainsi amassé. Nous rencontrerons ici le vieil adage thomiste qui règle toute l'économie de la vie contemplative et active : *Contemplari, et contemplata aliis tradere*. Mais, si nous ne pouvons admettre le pharisaïsme mystique de Schleiermacher et le dédain avec lequel son « virtuose » vient au secours des « petites âmes », nous souffrons par contre cruellement de voir combien notre clergé est trop souvent incapable de porter la parole de Dieu à la masse douloureuse de ceux « qui en sont encore à chercher la religion ». On n'arrivera pas sans peine à nous persuader que la carence lamentable de la prédication chrétienne ait d'autre cause que l'absence d'une spiritualité authentique : toute période de foi jette sur les routes des hommes dont la seule ambition est de mériter le titre de prêcheurs, parce qu'ils sont sûrs de porter Dieu à leur prochain.

Quoique le propre de la religion soit de transformer cet élan mystique en un hommage réglé, humble et permanent

de la créature envers son Créateur (la religion, ne l'oublions pas, étant au premier chef *une vertu morale*, cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIª IIæ, a. 81, q. 5 et 6), nous ne voyons aucun inconvénient à ce que cette spiritualité se dirige suivant les deux voies que lui indique Schleiermacher, le sens de l'humain et le sens de l'univers. Mais c'est justement ici que l'unité, si nécessaire, de notre vie spirituelle ne peut être sauvegardée en dehors du message chrétien.

Notons tout d'abord, à l'adresse des tiers, qu'il n'apparaît pas plus aisé de concilier *l'Esprit de l'Univers et le génie de l'humanité*, êtres mythiques et indéterminés que les deux premières Personnes de la théologie orthodoxe. Il semble bien, en outre, que la réduction progressive du Christ à un personnage humain nous rende cette conciliation de plus en plus malaisée. C'est seulement en lisant dans les synoptiques les nombreux miracles de Jésus que nous entrevoyons non seulement leur puissance, mais leur admirable finalité, que nous comprenons à quel point ce message destiné à l'homme pénètre la nature tout entière. Il est certain que dans notre christianisme moderne, la nature, qui jouait dans la représentation des cathédrales un rôle si important, tend à s'effacer au profit d'un anthropocentrisme abusif : nous en arrivons à ne plus comprendre que l'attitude de saint François d'Assise envers les créatures inférieures est elle aussi imitation de Jésus-Christ. Schleiermacher n'est pas le seul à qui la figure de Jésus-Christ cache la seconde personne de la Trinité. Il serait opportun que la philosophie et la théologie chrétiennes reprennent sur ce point en l'adaptant à notre mentalité l'effort magnifique de Malebranche pour réintroduire la notion du Verbe dans la compréhension de l'univers. Si nous nous rappelons que le Fils, consubstantiel à Son Père, a participé comme Verbe à la création du monde, qu'il ne cesse d'agir, par leurs raisons séminales, sur les êtres qui le composent et de régler leur harmonie, nous n'aurons plus de peine à comprendre la liberté royale avec laquelle le Christ en a usé envers les éléments, jusqu'à nous donner comme gage de sa survie parmi nous, les espèces sensibles empruntées aux plus humbles des créatures, l'épi de blé, la grappe de raisin. En participant au corps mystique et en vivant de sa vie propre,

le chrétien est le seul à ne pas dissocier les deux sources de spiritualité signalées par Schleiermacher.

Il reste cependant beaucoup d'opportunité dans le conseil qui nous est ici donné, d'élargir notre christianisme. Mais cela ne veut pas dire pour nous de chercher je ne sais quelle valeur nouvelle pour la substituer à quelque valeur chrétienne ou même pour l'ajouter du dehors au trésor de notre tradition. Cela veut dire agrandir progressivement notre représentation du monde à la taille de notre Chef, le Christ, qui est Dieu. Ne plus le considérer comme une espèce de dépôt dont un rameau d'humanité, un petit groupe fini a la propriété, et qu'il exploite d'ailleurs avec la prudente paresse de tout propriétaire assuré de son droit. Cela veut dire au contraire que nous devons souffrir de voir la moindre brebis manquer au bercail et faire tous nos efforts pour que des races, des classes — que notre mentalité contribue peut-être à en écarter — y trouvent un accueil conforme à la charité, à la fraternité chrétienne. Le véritable chrétien c'est le vigneron qui après avoir sué tout le jour ne rechigne pas en voyant l'ouvrier de la dernière heure payé du même salaire; c'est le fils aîné fidèle au devoir qui s'est usé à faire valoir l'héritage paternel, mais qui sait se réjouir lorsque l'enfant prodigue, après avoir dissipé sa part, revient vivre à nouveau sur le reste du patrimoine. Et sans doute une telle attitude demande plus que la sagesse, plus même que l'héroïsme humain, mais c'est à elle que l'on reconnaît le lecteur de l'Évangile, le disciple de Jésus-Christ.

Si nous voulons donc, en conclusion, porter un jugement équitable sur Schleiermacher, n'oublions pas le temps où il a écrit. Le christianisme y sort à peine d'une crise formidable, et sur bien des points est loin d'avoir encore repris une conscience nette de lui-même. *Les discours sur la Religion* ne semblent pas pouvoir être considérés comme définissant une position chrétienne, mais ils marquent, dans la conscience occidentale, le départ d'un courant important qui, à travers beaucoup d'erreurs aboutira en définitive à une meilleure compréhension de la religion en général et du christianisme en particulier : courant dont nous pouvons dire qu'il conduit en définitive au livre de M. Bergson sur *Les deux sources de la Morale et de la Religion*.

Mais il suffit de confronter aux pages confuses de Schleier-

macher l'étude si compréhensive que M. Bergson fait de l'aspiration religieuse et de se rappeler la netteté avec laquelle il rattache au Christ de l'Évangile l'intuition des grands mystiques, pour se rendre compte du chemin parcouru depuis un siècle. Profiter des circonstances pour définir à nouveau dans un langage approprié à notre époque le trésor inépuisable de nos vérités traditionnelles : il y a là un beau travail en perspective pour le théologien contemporain.

Hippone, 1946.

PIERRE MESNARD.

## REMARQUES COMPLEMENTAIRES SUR LE ROMANTISME

Wackenroder, Tieck, Frédéric Schlegel sont si peu connus en France qu'il semble utile d'éclairer l'œuvre de Schleiermacher en caractérisant la renaissance spirituelle où elle prend place et dont elle ne peut être détachée. Il serait inexact d'appeler cette renaissance, *romantique*. Les penseurs qui se qualifient de *classiques*, tout de même que ceux qu'on taxe de romantisme, sont, en Allemagne, au crépuscule du XVIII[e] siècle et à l'aube du XIX[e] siècle, alliés contre un ennemi commun : le *Rationalisme*. Il faut délivrer l'Art, la Philosophie, la Religion et même la Science de la dictature d'une Raison qui prétend, armée d'idées claires ou distinctes et protégée par sa méthode, tout comprendre. Cette Raison, ce n'est pas la raison vivante de Racine, de Descartes ou de Bossuet, c'est la raison morte de Boileau et de Gottsched, celle qu'*on* enseigne, qu'*on* apprend, qu'*on* répète, celle qui déduit le poème ou l'opéra, la réflexion, l'action chrétienne, la nature, de règles toutes faites. En bref, la Raison pharisienne. Contre cette Raison, l'Esprit doit protester. Les vrais penseurs seront protestants. Vitet crie : « Le protestantisme dans les lettres et les arts! » On cite Luther : « Le pire ennemi de Dieu est la raison humaine »; « la raison est la grande prostituée du Diable... ». Gœthe

fait écho, du temps de sa jeunesse, et coud ce drapeau qu'agiteront Novalis, von Schubert ou Carus : « Rétablir dans sa dignité l'Irrationnel et l'Inconscient »; vieilli, sourd aux orages du *Sturm und Drang*, hostile au romantisme, Gœthe dit encore : « Plus une œuvre est incommensurable et insaisissable par l'intelligence, meilleure elle est. » La réforme où s'unissent les frères ennemis, les malades (romantiques) et les sains d'esprit (classiques) — selon la terminologie des *Entretiens avec Ackermann* — peut être grossièrement caractérisée par sa structure anti-cartésienne. Aux idées claires et distinctes, succède la Nuit où tout se fond et se confond (homme, nature, Dieu); à la règle et aux règles pour bien conduire son entendement, succède la vie rythmée mais sans mesure; aux chaînes déterminées de la nature rationnelle, le miracle et le fantastique; à la méthode, le don capricieux d'une muse ou de Dieu; à l'intelligence, l'imagination et ses servantes, sentiment voire croyance; à un bon sens universellement partagé, des personnes; à un système uniforme, des œuvres indéfinissables où les individualités s'expriment[1]; au pouvoir fruit du savoir et à l'action fruit de la puissance, la contemplation.

La réforme prétend ainsi à paraître essentiellement *humaine* : elle expulse moins souvent la raison qu'elle ne la remet à sa place — qui est la dernière — dans chaque homme, alors que la Raison du rationaliste dévore l'homme. Les écrivains ont pour tâche de témoigner l'humain : « Voici pourquoi le langage, le plus dangereux de tous les biens, a été donné à l'homme, dit Hölderlin, c'est afin que par lui l'homme manifeste ce qu'il est. » Au royaume de la nuit, le seul langage authentique, « langage que la raison ne comprend point » (Schopenhauer), se nomme musique. Cette musique qui exprime l'homme et en laquelle espèrent tous les littérateurs romantiques, ce sera l'opéra wagnérien où la clarté de la musique vocale se perdra dans l'obscurité de la musique instrumentale.

Si l'homme reparaît, il paraît lié à des réalités dont la science l'avait détaché : d'une part, au surnaturel, d'autre part — et dans tous les sens du terme —, au naturel. Relié à Dieu, il est en même temps relié à la tradition populaire, à la tradition nationale, en bref, à l'*histoire*. Les vérités « chroniques » plutôt que « chronologiques » (V. Hugo) de l'histoire remplacent les vérités intemporelles des mathématiques. Elles témoignent la *liberté*, alors que celles-ci enseignent la nécessité. D'où le rôle de ces génies qui sont le symbole de la liberté : Egmont, le prince de

1. La réforme allemande abhorre donc, en principe, les mots en « isme ». Un romantique ne peut être taxé de romantisme. C'est une famille, et non une classe d'écrivains qui se constitue autour de Tieck et de Schlegel.

Hombourg, Guillaume Tell, Jeanne d'Arc... Emerson, héritier américain de Schleiermacher, les nommera : hommes représentatifs. Par eux, l'histoire prend valeur mythique. Les romantiques se complaisent à opposer science et *mythe* : en celui-ci, écrit Richard Wagner, « les relations humaines dépouillent presque complètement leur forme conventionnelle et intelligible seulement à la raison abstraite; elles montrent ce que la vie a de vraiment humain... ». Dans l'image mythique du Christ que peint Schleiermacher confluent les nocturnes vertus humaines qu'aime à suggérer l'esprit allemand renaissant.

La religion de Schleiermacher doit être considérée comme un des aspects d'une réforme dont on ne perçoit trop souvent que la face artistique. Elle n'est pas, par suite, comme celle de Kant, « dans les limites de la raison » : elle est au-delà de la raison. Elle rappelle utilement au catholique que la foi est esprit et non pas lettre. Est-il utile de rappeler au même catholique qu'elle n'est pas catholique ? Elle commence par chasser la théologie d'un cœur qui n'a aucune raison de connaître la raison. Ainsi, les preuves logiques de l'existence de Dieu indignent un romantique. Mais par quoi sont-elles remplacées ? Par l'imagination et le sentiment. Litz écrit : « Il n'y a qu'une seule preuve de l'existence de Dieu, absolument invincible : l'affirmation de Dieu par nos gémissements, le besoin que nous avons de lui, l'aspiration de nos âmes vers son amour. » La religion se dégrade en religiosité. Quel « protestant », aujourd'hui, bien que protestant contre la raison, comme Barth, comme Schleiermacher, comme Luther, tolérerait cette dégradation ?

Elle semble pourtant inévitable. Les réformateurs allemands du XVIII[e] siècle qui meurt, en accusant l'intellect condamnent toute orthodoxie; par là, ils condamnent tout dogme religieux. Réciter le *Credo* est aussi coupable que copier Malherbe ou Boileau. Le christianisme semble une idéologie comme les autres — son nom en « isme » le montre suffisamment —, fautive comme les autres. Foin de système! Vive l'expérience intime! A chacun donc son expérience religieuse. A chacun sa religion. La libre pensée religieuse s'achève en libre pensée tout court. Que la religion de Schleiermacher saute par-dessus l'Atlantique, tombe chez les transcendentalistes américains qui remplacent la contemplation par l'action, et la libre pensée devient libre action. On ne peut sans frémir entendre le précepte de Longfellow : « Agissez, agissez dans le présent qui vit! Le cœur dans votre poitrine et Dieu sur vos têtes! » Hitler agissait, lui aussi, avec un Dieu sur la tête. *Les Discours* de Schleiermacher, en ouvrant la porte pour chasser la théologie puis l'église, laissent peut-être partir la religion elle-même.

*
* *

Le premier rôle que joue le Mal dans la pensée de Schleiermacher semble peu compréhensible si l'acteur n'est pas replacé devant le décor d'une lutte contre le rationalisme. Celui-ci en effet escamote le péché. Leibniz paraît l'éditeur de traités de prestidigitation pour toutes les bourses qui transforment le péché en moindre bien et le moindre bien en « meilleur possible ». Le tour de passe-passe est facile : pour un entendement pur, le mal, c'est du négatif; le négatif, c'est ce qui n'est pas, et ce qui n'est pas, comme dirait M. de Lapalisse, n'existe pas. La lumière naturelle n'éclaire que ce qui existe. Mais le quatrième *Hymne* de Novalis annonce la mort du soleil. Avec la nuit romantique, rentrent en scène ces figures du non-être : maladie, malheur, mal. Elles chantent pendant que l'orchestre fait entendre le thème de la mort. Le musicien, c'est le *Malin*. Si le rationalisme connaît l'existence de Dieu, il ignore celle du Diable. Pour cette raison, il ignore celle du mal et de ses acolytes. Car le mal n'est pas quelque chose de négatif, c'est *quelqu'un* : « Celui qui toujours nie », enseigne *Faust*. Il nie, comme le noir nie les couleurs; il est le héros de la littérature noire. Héros, en Allemagne, des nouvelles de Jean Paul, Koerner, Chamisso, Arnim, Hoffmann... Les romantiques nous montrent le démon, dans son laboratoire d'alchimiste, en train de préparer les élixirs du péché.

Si le rationalisme semble ignorer le diable, c'est qu'il est une création du diable. Qu'est-ce en effet que le mal ? La séparation. Qu'est-ce que l'intellect ? Le pouvoir de séparer des natures simples. Une philosophie qui détache les hommes des hommes, de la nature et de Dieu, qui les traite comme des atomes distincts, qui isole moi et non-moi, qui, en bref, fait éclater l'Un en fragments multiples, voilà la somme de connaissance que mangèrent Adam et Ève. Satan, marchand de fruits et primeurs, vend des monadologies leibniziennes. Nul n'a plus passionnément dénoncé ce commerce que Novalis. Von Schubert, qui en fait la théorie, le poursuit jusqu'au sein du langage où les mots, isolés comme les hommes, épaves d'un verbe continu qui fit jadis explosion, expriment le drame de Babel. On comprend que paroles et pensées rationalistes, filles du diable, aient eu pour fin première de cacher l'existence de celui-ci.

Les *Contes* d'Hoffmann mènent aux *Histoires extraordinaires*. Poe esquisse une véritable démonologie. Violant une tradition, héritière de Platon et affermie par vingt-deux siècles, qui prétend que nul n'est méchant volontairement, il révèle l'existence d'une volonté malfaisante. Le péché n'est pas seulement ignorance,

voire fatigué : on ne pèche pas seulement parce qu'en cherchant le bien on trouve le mal ou parce qu'en pensant bien on agit mal, mais encore parce qu'on choisit le mal pour faire le mal. On tue pour tuer, on cause souffrance pour causer souffrance, on viole la loi du Créateur pour la violer... On nie, comme Méphisto nie. L'homme, image de Dieu, se refait à la ressemblance du diable. En mettant en lumière cette « perversité », Poe répond à Schleiermacher qui demandait de dénoncer toutes les manifestations du mal. Le chrétien qui vient de vivre les nouvelles histoires extraordinaires des camps de déportation sait gré aux romantiques d'exiger des hommes une philosophie qui n'amenuise pas ou ne cache pas nos crimes, mais les fait voir, comme dit Gœthe, « dans toute leur candeur ». Nous ne prendrons conscience de la grandeur du pardon divin qu'en ne redoutant pas de comprendre nos monstruosités.

*
* *

« Je ne crois pas, ô Christ, à ta parole sainte... »

Si les romantiques allemands ne croient pas plus que Musset au Christ, comment pourrait-on les taxer de christianisme ? Sans doute, ils parlent de Jésus; mais le Jésus dont ils parlent n'est pas la seconde personne de la Trinité. Chez Hölderlin, c'est un Empédocle qui se sacrifie pour l'humanité et non pas seulement pour le peuple d'Agrigente; c'est, comme Herakles ou Dionysos, un envoyé du Dieu des Dieux (que le poète nomme Ether), un agent de transmission parmi d'autres et meilleur que les autres. Dans cette foule d'interprètes, le Fils unique du Créateur que prient les chrétiens n'a point place[2].

Mais l'écrivain en a une. Si le Christ est une des expressions du divin, l'écrivain en est une autre. S'il y a une religion du Christ, il y aura donc une religion de l'art. Et, puisqu'il y a des artistes, ceux-ci remplaceront partout la première par la seconde. En se substituant au christianisme, la mystique de la poésie autorise des discours sur la religiosité à se transformer en discours sur la religion.

*Henri d'Ofterdingen* de Novalis donne un clair exemple de cette substitution. Les poètes, « inspirés par une présence invisible, ont le pouvoir d'annoncer ici-bas la Sagesse éternelle »; leur

2. M. Boucher résume la religion d'Hölderlin : « C'est là un christianisme très personnel et fort hétérodoxe, un christianisme qui ignore la chute originelle et la rédemption, etc. » (in *F. Hölderlin*, Sorlot, 1943, p. 198). Ce n'est donc pas un christianisme. On comprend que M. Ménard s'indigne de l'emploi fait parfois du mot « chrétien ».

« sens est proche parent de la divination..., de l'intuition du Voyant » : ils prophétisent. Ils sont plus aussi que des prophètes. En eux, le Verbe s'incarne. Par eux, les hommes sont ramenés à Dieu, tout de même qu'aux hommes et à la nature : ils réunissent ce que le péché de science a désuni. Ils font de la terre une œuvre d'art : un corps sinon mystique, du moins mystérieux. Ils font le salut du prochain et leur salut. De nouveaux Messies. Des Messies qui réussiront là que le premier de la série semble avoir échoué. « Jésus, Rousseau et Cie » (G. Sand).

Les dégâts que cause la mystique romantique de l'art ne sont pas toujours signalés. Enfantée par des esprits sans foi chrétienne, elle peut ravager des demeures où habitait la foi. Mensuellement, les revues littéraires impriment des poèmes qui ressemblent à des évangiles apocryphes et où est célébré le pouvoir rédempteur du poète. Les romanciers n'échappent pas à l'hérésie. Faut-il rappeler que *La recherche du temps perdu* calque les principaux thèmes d'*Henri d'Ofterdingen* ? Chaque artiste est tenté de jouer le rôle de Dieu. A chaque fois, peut-être, que nous écrivons, nous sommes nous-mêmes tentés d'usurper la place de Celui que nous prions.

Dans sa conquête, le romantisme peut être arrêté par le romantisme. C'est une de ses armes que Claudel utilise pour le vaincre : l'ironie. Celle-ci détruit l'illusion esthétique en répétant : « C'est du théâtre, c'est de la littérature. » Elle empêche le spectateur de traiter l'auteur du *Soulier de satin* ou de *Christophe Colomb* comme une divinité salvatrice en même temps que créatrice. Elle préserve l'auteur lui-même de l'orgueil. Sa malice se retourne contre le Malin.

## BIBLIOGRAPHIE

E. Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*. — Xavier Léon, *Fichte et son temps*. — *Cahiers du Sud*, numéro spécial sur le romantisme allemand. — A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve*. — P. Van Tieghem, *Le préromantisme*. — A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme*. — H. Loiseau, *L'évolution morale de Gœthe*. — R. d'Harcourt, *La jeunesse de Schiller*. — Minder, *Tieck*. — E. Spenlé, *Novalis*. — J. Rouge, *Schlegel*. — Sucher, *Le merveilleux chez Hoffmann*. — Guignard, *Brentano*. — R. Ayrault, *Kleist*. — M. Boucher, *Solger*. — E. Bréhier, *Schelling*. — N'utiliser qu'avec grande précaution le livre de R. Huch sur *Les romantiques allemands*. — Meilleur instrument d'étude par ses textes et ses préfaces : la « collection bilingue des classiques étrangers » qu'édite Aubier. — Complément : la revue *Études germaniques*.

# LES JOURNEES UNIVERSITAIRES DE LILLE

## *Pâques 1947*

On sait la place que tenait dans la spiritualité, dans la culture chrétienne d'avant-guerre, le puissant mouvement des universitaires catholiques. Fondé avant la grande tourmente de 1914 par Joseph Lotte, le compagnon de Péguy, autour du Bulletin des professeurs catholiques de l'Université, cette petite feuille « saisissante d'enthousiasme religieux », comme avait dit Barrès, ce groupe d'amitié et de prière avait poussé entre les deux guerres des racines profondes et conquis, par la foi et la prudence, un magnifique développement. Le *Bulletin Joseph Lotte* formait pendant toute l'année scolaire un lien solide entre tous les isolés; des groupes régionaux aux chefs-lieux d'académie entretenaient la flamme et multipliaient les réunions fécondes. Enfin, une fois par an, ce que l'on prit l'habitude de nommer *la Paroisse universitaire* se regroupait dans la joie pascale, à l'ombre de quelque cathédrale célèbre, au siège d'une de nos vieilles universités, pour y retrouver Dieu dans la prière commune et la charité, pour lui demander aussi de bénir ses travaux et de l'éclairer sur les difficultés du temps présent. Sous la houlette d'un apôtre inspiré, l'abbé Paris, « le Père » de tous les paroissiens, une liturgie magnifique se constituait peu à peu à cette occasion, donnant à ces rencontres un cadre de beauté et de gravité propre à l'oraison et à l'oblation mystique : cependant que dans de solides rapports suivis de discussions parfois passionnées, les universitaires catholiques faisaient le point doctrinal nécessaire à l'orientation de leur pensée et de leur vie. Une génération passa ainsi, faisant son tour de France universitaire et visitant les sanctuaires les plus fameux : entre temps des problèmes aussi graves que celui des rapports de l'École et de l'Église, de l'Humanisme chrétien, des Missions, avaient reçu des solutions nouvelles que les revues catholiques diffusaient largement, que l'épiscopat encourageait ouvertement : les Journées, précieuse occasion de renouvellement pour leurs membres, devenaient une source féconde de lumière et de foi pour toute la France chrétienne. Il suffira de retenir deux noms : Martel et Légaut, pour rappeler quel était le ton et le niveau de cet enseignement, la valeur qu'il représentait pour le pays et pour la chrétienté.

La crise terrible née de la défaite et de l'occupation qui a

secoué notre pays jusque dans ses fondements, ne pouvait pas ignorer les Journées. Forcés à la plus extrême discrétion par la persécution nazie, les universitaires catholiques durent renoncer à tenir des assises générales. Le lien concret entre les membres se détendit, plusieurs groupes se désagrégèrent. Les universitaires catholiques se trouvèrent en outre, du fait de la résistance, intégrés profondément dans des organisations diverses dont beaucoup se révélèrent à l'usage animées d'un esprit peu compatible avec les exigences de la foi et de la charité chrétienne. Les divergences de vues politiques multipliaient en outre les occasions de froissements, de sécession. La Paroisse allait-elle survivre à un tel orage ?

Les Journées de 1946, Paris-Gentilly, répondirent victorieusement à la question. La capitale libérée, vers laquelle n'avait cessé de monter l'hommage inquiet et fervent des provinces et des colonies, vit accourir une foule de congressistes, heureux de se sentir les coudes et de retrouver une existence commune. Mais ce qui était vrai de la France entière l'apparut aussi des Journées. La tradition avait été rompue : elle ne se renouait pas aisément. Les paroissiens formaient plutôt des bandes qu'une paroisse. De là quelque confusion dans les cœurs comme dans les esprits, et un certain désordre pratique laissant assez loin le souvenir des assises d'antan. Le problème de l'unité parut un moment posé avec acuité, chacun apportant ses goûts, ses habitudes, ses orientations nouvelles. Les pessimistes, une fois de plus, se donnaient libre carrière.

Ils avaient tort. L'année 1946-1947 marqua tout d'abord un louable effort du comité pour redonner au mouvement une organisation digne de lui. Sous l'énergique impulsion de Roger Pons, le nouveau président, qui s'était affermie pendant l'épreuve, et du P. Dabosville, successeur très qualifié de Monsieur Paris et du P. Brillet, le Bulletin se releva : sous la forme des *Cahiers de la Paroisse universitaire*, c'est maintenant une belle revue qui tire à cinq mille exemplaires. Grâce à elle, le contact se reprit avec les isolés et les provinces lointaines : les unions régionales furent en outre « visitées » à nouveau par notre aumônier général, rappelées au sens de la liturgie et de la discipline. Les contacts entre les divers mouvements spécialisés au sein de l'université redevinrent fraternels, après avoir été plus que tendus; le travail en commun s'organisa de nouveau.

Nous en avons goûté les prémices aux Journées de Lille, du 8 au 11 avril 1947.

Ce fut tout d'abord un chef-d'œuvre d'organisation que réalisa l'union régionale de Lille sous la présidence de M. Henri Battifol, professeur à la Faculté de droit, qui porte un nom triplement

cher à la paroisse. Travail de secrétariat, d'administration, de logistique, d'approvisionnements, de mobilisation ferroviaire digne des meilleures réussites d'avant-guerre. Menus soignés et abondants, itinéraires simples, salles bien choisies, horaire exact, nos amis lillois ont une fois de plus prouvé la force de leur énergie nordique. Le temps, très hostile au début, ne put résister à la vue d'une telle ordonnance et le soleil fut de la partie pour le pèlerinage du dernier jour. Les échanges de vue avaient lieu aux P. C. des divers groupes, les séances communes au palais Rameau, les offices successivement à l'église Saint-Michel, au Sacré-Cœur, à Saint-Maurice. Enfin le comité lillois offrit aux paroissiens une admirable représentation de *L'Annonce faite à Marie* qui contribua puissamment au succès de ces Journées.

Dès le premier office de vigile, si l'on peut dire, la tradition se manifesta en la personne du P. Ponsolle, ancien instituteur, qui nous avait, avant la guerre, réservé les prémices de son ministère. Elle devint plus tangible au premier office solennel du mercredi 9 avril où le P. Dabosville retrouva d'instinct, pour appeler les bénédictions de Dieu sur la paroisse, les paroles mêmes dont Monsieur Paris s'était servi à Montpellier. Elle éclata enfin le jeudi, dans cette Messe du Souvenir, célébrée par S. Ém. le cardinal Liénart, au cours de laquelle notre ancien président Zeller, toujours sur la brèche, prononça d'une voix fervente le Memento de nos morts. Autour de ces intentions fortement marquées, le drame liturgique se recomposait sans difficulté. Messes dialoguées, chants ordinaires des Journées. A peine un essai — fortement commenté, mais plus ou moins bien exécuté — d'embellir la prière de l'Unité. L'hymne de Séparation reste le chant national des Journées et le dénouement de toutes ses cérémonies collectives : les jeunes l'aiment autant que leurs aînés et il possède toujours la même vertu de paix et d'amour. Le cadre liturgique fut donc retrouvé à Lille, et avec lui tout ce que la *Lex orandi* apporte de foi et de commune charité.

Il ne fallut pas longtemps, par contre, pour s'apercevoir que les rapports aboutissaient à un échec. Et cela fut sensible de bien des manières. D'abord, aucune unité ni de vues, ni de ton, entre les trois rapporteurs. Un jeune professeur de spéciales nous livra le premier jour une improvisation rapide et un peu trop tendue sur la science et le progrès : son intérêt réel échappa complètement à l'assistance et la « discussion » qui s'ensuivit fut étonnamment confuse. On eut plus d'espoir avec le second rapport : Madaule, orateur aimé de tous, campa avec brio le fait contemporain de l'ascension des masses, mais il n'en tira aucune conclusion nette, si ce n'est qu'il souhaitait les voir échapper à l'emprise communiste. Quant au troisième rapporteur, un instituteur

vénéré pour sa haute valeur spirituelle, qui avait à traiter de l'humanisme laïque, il se contenta d'une apologie en règle de l'école républicaine et laïque, que n'aurait pas reniée un ministre radical de la bonne époque. Chemin faisant, et dans les trois rapports, l'histoire avait été constamment malmenée, les plus hautes figures de notre littérature et de notre civilisation anathématisées, en particulier Descartes, accusé tour à tour d'angélisme, de matérialisme, de marxisme et de rationalisme. Il apparaissait, à écouter les orateurs, que seuls les événements contemporains considérés sous le jour le plus étroit pouvaient donner prise à une spiritualité authentique : le XVII[e] siècle, l'humanisme chrétien tout entier étaient suspects de vichysme, l'alignement sur les penseurs anticléricaux et communistes devenait plus qu'une tactique, une espèce d'obligation religieuse à laquelle aucune exception ne devait être tolérée.

De telles déclarations ne furent pas sans produire des impressions très diverses sur l'auditoire. Si celui-ci applaudit de bon cœur la sincérité et la hardiesse de ses rapporteurs, il demeura visiblement déconcerté par le néant intellectuel dont ils lui faisaient présent. Au second rapport, plusieurs objections n'eurent pas de mal à mettre en relief l'étroitesse de l'optique et le manque complet de profondeur. Au troisième, une défense vigoureuse de l'humanisme chrétien emporta visiblement l'adhésion de l'assemblée, voire celle du rapporteur en personne. Tout ceci en parfaite amitié. Puis l'on causa beaucoup, on travailla un peu, et des conclusions commencèrent à se dégager dans l'esprit des responsables. On peut, à notre avis, dresser sincèrement le bilan qui suit :

Dans le premier cycle des Journées — les vingt dernières années — un gros effort de pensée avait été accompli, qui avait intégré à notre bien commun Péguy, Claudel, saint François de Sales, et au point de vue philosophique toute la grande tradition française qui part de Descartes et Pascal pour s'achever avec Bergson et Maritain. On avait ainsi créé un climat de culture chrétienne qui était celui des Journées. De tout cela, il ne reste rien, ou à peu près. Il faut repartir à zéro.

Et peut-être, tout compte fait, cela vaut-il mieux ainsi. Nous risquions avant la guerre de tourner à l'académie et de devenir aussi formalistes que les orateurs toujours conformistes de ces semaines sociales, où la discussion n'est pas admise. Dorénavant, la doctrine n'est plus toute faite, elle est à refaire : la critique radicale des jeunes générations nous forcera de créer vraiment du neuf, au lieu de retourner tout simplement sur nos pas. Il faudra peut-être en outre que nous réalisions nos solutions à un plan extrêmement modeste, directement assis sur le concret :

nous avons devant nous des hommes très engagés, qui ne peuvent se défaire de leurs voisinages politiques et sociaux, et qui ont peut-être raison de ne pas commencer par s'opposer à leur époque. Il faudra leur donner des vérités qui paient et qui paient sans aucun délai. C'est bon. Notons d'ailleurs que sous l'outrance de quelques refus mal éclairés se dégagent des valeurs positives très capables de se réaliser pleinement en climat chrétien. Lorsque Guilbaud approuve le désir de Marx non seulement de connaître, mais de transformer la planète, il reprend aux communistes un bien que les chrétiens possèdent depuis saint Paul et que met à leur portée la générosité cartésienne. Lorsque Soulages affirme que les instituteurs catholiques défendront jusqu'à leur dernier souffle la science, le peuple et la liberté, on ne voit pas ce que leur foi pourrait y perdre, on voit trop bien au contraire ce qu'elle peut y gagner. Encore faut-il que ce peuple ne s'identifie pas avec un parti sans entrailles, la liberté avec le bon plaisir démagogique et la science avec les préjugés de classe ou de faction. C'est autour de ces trois axes que nos jeunes camarades veulent organiser leur effort. Nous ne voyons pas pourquoi la tentative serait vouée à l'insuccès : mais il nous faudra beaucoup travailler pour sortir de la confusion actuelle et pour retrouver la joie d'un idéal clairement entrevu. Le Comité des Journées universitaires semble s'en être aperçu en proposant à ses membres d'étudier au cours de l'année prochaine tous les problèmes que l'histoire pose à la conscience chrétienne.

Ces problèmes, nous les avons déjà sentis, en nous replongeant profondément, à l'issue de ces Journées, dans notre double tradition chrétienne et nationale. Aux dernières vêpres du jeudi, en l'église Saint-Maurice, le cardinal Liénart nous a ouvert si largement son cœur et ses bras que les plus anticléricaux d'entre nous n'ont plus douté d'être « romains ». Et puis le lendemain ce fut, à travers les champs de bataille d'Artois, ce grand pèlerinage par les lieux les plus illustres de la grande guerre, Notre-Dame-de-Lorette, Vimy, La Targette. L'accueil fraternel des anciens combattants, la leçon de ces tombes rangées avec foi et avec discipline au pied des monuments commémoratifs, l'exemple de ces grands morts dont le sacrifice, pur de toute équivoque, répand encore son bienfait sur une nation unanime, tout cela a profondément touché les universitaires catholiques. Sur la tombe de Joseph Lotte, Pons eut le mot qui convint : « La Paroisse remonte à sa source. » Avec un pareil passé, avec un présent vierge de toute tache et de toute compromission, comment pourrions-nous — si Dieu nous assiste — douter de l'avenir ?

PIERRE MESNARD.

# LIVRES

## Maurice Goguel : *La naissance du christianisme*. Paris, 1946, Éd. Payot, 608 pp. 400 fr.

Ce volume considérable (qui doit avoir une suite prochaine dans un second tome auquel les notes de celui-ci se réfèrent déjà) représente, semble-t-il, les résultats ultimes d'une vie de travail entièrement consacrée au problème des origines chrétiennes. Nous ne voulons pas dire que la pensée de M. Goguel ne puisse encore évoluer sur tel ou tel point (la modification récente de ses positions sur l'Épître aux Éphésiens ou sur les disciples du Baptiste montre qu'il reste toujours prêt à reprendre sur nouveaux frais l'examen d'une question), mais il paraît bien que ses positions de base ont acquis une assise qui ne semble guère susceptible de changements substantiels.

Aussi bien, ce livre offre-t-il comme un compendium des différents problèmes étudiés depuis près d'un demi-siècle par son auteur et des solutions qu'il a cru devoir y proposer. En parler revient donc à parler de toute une œuvre. Celle de M. Goguel (doyen honoraire de la Faculté libre de théologie protestante de Paris) représente, sans contredit, le plus vaste effort de critique biblique et de synthèse historique qu'un protestant français ait jamais fourni. L'extraordinaire dissonance du témoignage de M. Goguel au milieu de ceux des autres auteurs du volume *Protestantisme français*, paru récemment dans la collection « Présences » [1], nous avertit, d'ailleurs, de ne pas trop y chercher une expression représentative d'un groupe ou d'un milieu. Nous ne sommes pas sûr, disons-le tout de suite, que cet isolement soit aussi entièrement à l'honneur de ses coreligionnaires que des catholiques pourraient être tentés de le croire à première vue. Car, s'il est vrai que les positions du néo-protestantisme barthien paraissent beaucoup plus étroitement reliées au christianisme traditionnel que celles de M. Goguel, l'œuvre de ce dernier offre un exemple de probité intellectuelle, et tout simplement de sérieux, dont nous attendons encore que le néo-barthisme français nous ait présenté l'équivalent.

Les références qui sont faites constamment au volume à suivre nous contraignent d'attendre celui-ci pour être à même d'apprécier définitivement la façon dont M. Goguel s'explique la naissance de l'Église, en tant qu'institution. Ce volume-ci se borne, somme toute, à la naissance de la foi chrétienne (c'est-à-dire, pour l'essentiel, de la foi au Christ ressuscité) et à la formation des premiers ensembles de pensée chrétienne, face au problème posé par les rapports du christianisme naissant, d'une part avec le judaïsme, d'autre part avec le paganisme.

Sur la première de ces questions, M. Goguel ne fait que reprendre en résumé les thèses et les grandes lignes de l'argumentation déjà développée dans son ouvrage sur *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (Paris, 1933). Il faut avouer que s'il est des thèses historiques qui gagnent à se trouver présentées succinctement, débarrassées de tout le détail d'un appareil critique, délicat mais encombrant, celle-ci n'est pas du nombre. Les *a priori* purement philosophiques sur lesquels repose toute la critique des récits évangéliques par M. Goguel apparaissent désormais dans une lumière si crue qu'on s'étonne d'une seule chose : comment lui-même peut-il ne pas voir que ses conclusions en découlent avec une rigueur mécanique, et que ses arguments critiques ne sont pas autre chose qu'un télescopage des textes sous la pression de données entièrement étrangères ?

Toute l'analyse des récits, soit sur les christophanies, soit sur le tombeau vide, suppose d'abord, chez M. Goguel, ce postulat qu'un fait ne saurait être un objet de foi. Par suite, la question de la résurrection se trouve non point du tout résolue négativement, comme une lecture superficielle pourrait le don-

1. Plon, 1945.

ner à croire, mais exclue avant tout examen. Ce n'est même peut-être pas encore assez dire. Il serait sans doute plus conforme aux démarches de la pensée de M. Goguel de dire que cette question, à proprement parler, n'est même pas posée. La seule qui soit abordée dès le début, comme s'il n'en pouvait exister d'autre, est la question de la genèse de la foi en la résurrection dans l'esprit des disciples, entendue comme s'il allait de soi qu'elle s'explique par des éléments purement subjectifs.

Bien sûr, M. Goguel ne peut nier tout à fait que cette psychologie dépende d'éléments objectifs. Mais, pour lui, l'acquisition de ceux-ci s'arrête nécessairement à la mort de Jésus. Ensuite, quelque transformation qui s'opère dans la pensée des disciples, il faudra l'expliquer purement et simplement par une élaboration intérieure de ces données. La foi en la résurrection jaillira tout entière de cette espèce de germination, dans l'esprit des premiers chrétiens, des impressions laissées en eux par le souvenir du Maître. Mais de fait nouveau, il ne saurait être question.

Pas un instant, pas en une seule ligne de son livre, M. Goguel ne cherchera une justification historique de ce postulat. Il est une donnée reçue antérieurement à tout travail critique et c'est en fonction de cette donnée que toute la réorganisation de celles qui sont fournies par les documents eux-mêmes s'opérera. La seule apparence de justification que M. Goguel cherchera est dans des analyses psychologiques de visions plus récentes, telles celle de Marie-Alphonse Ratisbonne ou celle du Sadhou Sundar Singh. Encore le mot de justification, ici, est-il de trop. C'est illustration qu'il faudrait dire. Car ces deux cas sont eux-mêmes interprétés pareillement à partir du postulat ou de l'axiome : qui dit expérience religieuse dit expérience toute subjective. Seulement, ils ont évidemment l'avantage de paraître plus directement susceptibles de se plier au dit postulat, puisqu'on arrive à les y conformer sans leur faire subir de modifications phénoménales. Ensuite, ce que M. Goguel prend sans doute pour un usage légitime de l'induction, mais qui nous semble, à notre vif regret, n'être rien de plus qu'une inférence de particulier au particulier, va lui permettre de dire : *mutatis mutandis*, ce qui a dû se passer dans ce cas s'est passé certainement dans celui des récits évangéliques. Après quoi, tout ce qui, dans ceux-ci, met l'accent sur les facteurs objectifs sera délibérément éliminé. Le traitement subi par le témoignage des récits sur le tombeau trouvé vide est particulièrement éclairant. Cet élément sera coûte que coûte déclaré secondaire, postérieur, et finalement postiche. Notons que les textes imposent si peu une telle conclusion que les critiques indépendants, d'ordinaire, construisent la genèse de la foi à la résurrection précisément à partir d'une explication qui aurait été cherchée à ce fait par la communauté primitive. M. Goguel, lui, est d'une logique si rigoureuse dans l'immanentisme de sa psychologie qu'il l'élimine d'emblée.

Malheureusement, une fois l'intériorisation poussée à cet extrême radicalisme, l'évolution de la psychologie des apôtres qui les conduit de l'abattement à la certitude du triomphe, ou de celle de Paul, qui le mène de l'incrédulité haineuse à la foi adorante, devient strictement incompréhensible. Car elle devient privée de raison suffisante. Elle devient très exactement un miracle en d'autres termes, et ce dans le sens où M. Goguel lui-même conçoit le miracle et ne peut l'admettre : c'est-à-dire une contradiction radicale aux lois constantes de la nature (ici de la psychologie). Les explications qu'il en propose (cf. pp. [illegible] et ss., [illegible] et ss.) sont d'une telle incrédibilité que les apologistes ne sauraient rien trouver de plus convaincant que leur simple lecture pour les réfuter. Ou plus exactement, M. Goguel n'explique rien : il se borne à nous affirmer que le oui a dû sortir du non, par une évolution lente, mais irrésistible. Mais il ne nous offre à l'appui de cette conviction héroïque rien d'autre que la nécessité inéluctable entraînée par ce qu'un kantien appellerait les formes *a priori* de sa sensibilité.

M. Goguel nous apparaît ici comme l'incarnation la plus pure du ritschlianisme le plus conséquent. Si nous osions, nous ajouterions qu'il pourrait également en passer pour le martyr. Car son cas révèle jusqu'à quel saut désespéré dans l'irrationnel le développement rigoureux d'un système faux peut amener un esprit d'une droiture inflexible, fût-il d'une modération certaine et pourvu de la science la plus vaste.

En séparant absolument les jugements de valeur des jugements de vérité, en cantonnant la science dans les seconds, la foi dans les premiers, comme

Ritschl l'a fait, on supprime toutes les difficultés soit de la science, soit de la foi. Mais on vide la foi de son contenu réel et on réduit la science, dès qu'elle touche aux faits religieux, à un exercice de prestidigitation. Si l'on voulait une démonstration de cette vérité, la première partie du livre de M. Goguel en apporte une qui est éblouissante.

Il y a, fort heureusement, plus et mieux que cela dans les parties suivantes. On jugera bien arbitraire, sans doute, le morcellement des sources et des éléments rédactionnels dans le livre des Actes, tel que l'admet M. Goguel. Mais on ne saurait manquer d'être intéressé par son effort pour retracer l'évolution qui a pu amener le christianisme des milieux palestiniens aux milieux juifs hellénisés, puis de ceux-ci aux milieux païens eux-mêmes. Si fragiles que restent certains détails de cette reconstruction hypothétique, elle est toujours instructive et digne de susciter la réflexion.

Cependant, trois éléments nous paraissent présenter un intérêt plus particulier : 1° la description des différentes familles spirituelles où la pensée chrétienne primitive s'est élaborée; 2° celle des différents partis entre lesquels elle s'est vue presser et qui l'ont amenée à une concentration et une prise de conscience plus synthétique; 3° l'acheminement organique du christianisme du nouveau testament vers ce qui sera le catholicisme du second siècle.

Du premier élément, on retiendra surtout les essais d'exposition de la théologie paulinienne et de la théologie johannique. Dans le second, l'attention ira plutôt à l'analyse très nuancée du christianisme « judaïsant » et de son évolution, aboutissant par delà le christianisme « dynastique » à l'ébionisme (ceci nous semble une des pièces les plus fermes de tout cet ouvrage). Enfin, quant au troisième, on relèvera le sens très fort du caractère organique de l'évolution institutionnelle et doctrinale qui s'est produite en général au cours des premières générations chrétiennes. M. Goguel n'est assurément pas prêt à admettre aucune thèse qui ferait de l'Église catholique, telle qu'elle apparaît au IIe siècle, une création substituée à la chrétienté primitive, ni même une corruption de celle-ci. Aussi éloignées que soient souvent ses conclusions de celles qui sont tenues en général par les savants catholiques, la distance des deux vues des choses pourrait être beaucoup moins grande que lui-même ne l'imagine. L'essentiel est que les transformations plus ou moins profondes lui apparaissent comme un développement d'éléments primitifs, bien plus que comme une adduction d'éléments nouveaux, et ces transformations comme étant à leur tour bien plus une adaptation vitale qu'une mutation ou une dégradation. Quant au fond et quelles que soient les nombreuses divergences de détail, nous ne pensons pas autre chose. Pour autant que nous connaissons la pensée de M. Goguel, il nous semble que ceci transparaîtra encore plus clairement dans son second volume (puisque c'est celui où il se propose d'étudier plus particulièrement les éléments institutionnels : sacrements, credos, hiérarchie, etc.).

Toutefois, même ici, on ne peut manquer d'être frappé par un certain rétrécissement volontaire des horizons, lequel, en fin de compte, produit un singulier effet d'archaïsme. M. Goguel, il faut le dire, après avoir été hardiment (et sur certains points, croyons-nous, très sagement) novateur, semble être resté sur place. Le résultat est que ses positions paraissent dépassées et tournées par ses propres coreligionnaires. Son très remarquable livre sur *L'Eucharistie des origines à Justin martyr* a certainement été le premier travail protestant d'importance qui revînt délibérément à une interprétation réaliste des sacrements dans le Nouveau Testament. Par contre, nous le voyons conserver aujourd'hui, sur le milieu johannique et sur les origines de la théologie du quatrième Évangile des positions qui font l'effet de blocs erratiques. On a peine, notamment, à concevoir qu'un érudit tel que lui, dont les lectures se manifestent, pour quiconque est un peu au courant des questions, comme bien plus étendues encore que ses références pourraient le laisser croire, ne trahisse aucune connaissance des thèses soutenues par Kittel dans l'article λογος de son *Theologisches Wörterbuch zum Neue Testament*. Est-ce le caractère positif des conclusions de ce monumental ouvrage qui lui valent de n'être pas cité une seule fois au cours de tout ce volume, si nous ne nous trompons ? La « science » au nom de laquelle des travaux d'une telle richesse d'information et d'une telle indépendance critique se verraient écartés *a priori* ne nous paraîtrait guère mériter son nom.

Ce n'est pourtant pas un tel préjugé qui a pu, sur la question du pauli-

nisme, empêcher M. Goguel de tenir aucun compte d'un livre comme celui de Knox, *Saint Paul and the Church of the Gentiles*. Le radicalisme de sa critique n'est certes pas moindre que celui dont peut se targuer celle de M. Goguel. On s'étonne d'autant plus de ne trouver aucune trace du renouvellement indéniable que ce livre capital a apporté à la position de tant de problèmes « pauliniens ».

Enfin, il faut encore signaler une omission non moins extraordinaire. Sur tout le problème eschatologique, on ne voit pas comment un historien des origines chrétiennes peut se résigner à paraître ignorant du travail de F. Holmström (paru en suédois en 1933, traduit en allemand en 1936). Il y a là une reprise par la base de toutes les questions qui rend désuètes, à peine formulées, les remarques (souvent judicieuses d'ailleurs) que M. Goguel a concentrées sur ce problème, assurément central.

Que conclure ? Il y a certainement quelque chose de très pénible à voir tant de travail patiemment accompli, avec un si grand scrupule d'objectivité scientifique, aboutir à une synthèse dont les appuis semblent si fragiles, et dont les détails paraissent déjà si dépassés. Il nous semble qu'on saisit là tout le danger, pour un travail de pure critique historique, d'une philosophie, et surtout d'une philosophie de l'histoire, dont les principes sont viciés. M. Goguel restera dans les manuels d'histoire de la théologie sans doute comme l'un des meilleurs ouvriers de l'école ritschlienne. Il est pénible qu'il fournisse également la meilleure illustration de l'influence stérilisante et finalement sclérosante que les principes de cette école auront exercée sur les mieux doués, les plus érudits et, redisons-le, les plus honnêtes de ses disciples.

Louis Bouyer.

Joseph Folliet : *Notre ami Marius Gonin : Un témoin du Christ dans le temporel*. Éditions de la Chronique Sociale de France, 16, rue du Plat, Lyon. 25o fr.

Au lendemain de la mort de Marius Gonin, en août 1937, un de ses aînés et amis lyonnais de la première heure, le bâtonnier Augustin Crétinon, qui vient de mourir et qui gardait encore, à quatre-vingt-sept ans, toute la fraîcheur de sa mémoire, lui consacra un livre de souvenirs et d'impressions. Ce portrait garde toute sa valeur. On attendait cependant une vie complète. Tandis que le nom de l'humble Gonin grandit et se voit entouré de vénération — une rue de Lyon le commémore aujourd'hui — tous ceux qui ont quelque motif de lui être reconnaissants avaient hâte de connaître l'histoire de son âme et le détail de son activité dans le domaine religieux et social. Ils ont maintenant reçu satisfaction.

Que pouvait penser des classes aisées et de la justice dans la répartition des biens de ce monde, il y a seulement 45 ans, avant le vote qui imposa le repos hebdomadaire, cet ouvrier qui, le dimanche comme les autres jours de la semaine, se rendait au petit jour à l'usine, condamné à 10 ou 12 heures de travail, pour un salaire misérable sans cesse menacé par le fléau du chômage ? Sans foi dans l'au-delà, sans espoir ici-bas, il voyait autour de lui la multitude des heureux se précipiter vers les joies de ce repos dont la jouissance lui était interdite. Et qui parmi ces derniers songeait à prendre souci de la colère et de la révolte qui grondaient sourdement dans son cœur ?

Gonin, fils de journaliers, petit employé lyonnais, fut de ceux à qui, dès l'âge de vingt ans, l'iniquité d'une pareille détresse matérielle et spirituelle apparut intolérable. Il se jura de consacrer sa vie à soulager l'une et l'autre. Pendant quarante années il s'est tenu parole avant de mourir à la tâche. On demeure stupéfait devant le travail accompli par cet apôtre de santé vite fragile et bientôt délabrée, qui chaque nuit ne s'accorda jamais plus de quatre ou cinq heures d'un sommeil cruellement interrompu souvent par les crises d'asthme et de toux. Quand on veut bien se rappeler qu'il était en outre directeur et rédacteur d'un journal quotidien, conférencier recherché, accablé de requêtes, de visites, de correspondance, souvent obligé de voyager, et enfin dans les derniers temps, supérieur de l'Ordre de Jésus-Ouvrier, on

partage l'émerveillement de son biographe et son opinion que plusieurs hommes en pleine force, n'auraient pu suffire à pareille besogne.

Il ne fallut pas moins, au début, que l'effort épuisant de ces veillées prolongées pour permettre au petit dessinateur en soierie, muni seulement d'une instruction primaire et des rudiments du catéchisme, la mise en valeur de ses beaux dons naturels et pour en faire un homme riche d'une culture étendue, l'écrivain de race, l'initiateur et l'organisateur, l'homme d'action prompte et de sûr conseil, enfin l'artiste délicat et sensible que nous avons connu. Plus tard c'est à l'excès de ce travail nocturne qu'il dut de pouvoir inventer, réaliser et conduire à bien d'innombrables institutions. On résume l'activité de Gonin en disant qu'elle offre « le panorama de quarante ans de catholicisme social. » Les formes qu'elle a imaginées sont aujourd'hui si répandues qu'on n'a pas l'idée de lui en attribuer le mérite. Il n'a jamais songé d'ailleurs à s'en faire gloire. Ce n'était pas sa manière.

Que d'initiatives variées et d'une étonnante opportunité! Ceux qui en furent les témoins ne peuvent oublier leur naissance très souvent laborieuse et contrariée, puis leur croissance heurtée à mille écueils, et enfin le succès tardivement reconnu. A ce moment Gonin s'effaçait, ou n'apparaissait qu'autant qu'il était exigé pour soutenir l'élan donné.

L'ampleur de son effort se mesure à la brève énumération qui suit.

On lui doit le premier secrétariat social, les groupes d'études où se forma toute une élite populaire, l'école normale ouvrière, l'idée d'une commission mixte de patrons et d'ouvriers, un ensemble de publications dont « la Chronique sociale de France » est la plus importante, les semaines rurales qui depuis ont essaimé partout, ces retraites fermées de jeunes militants, joie et consolation de sa vie, l'Union d'Études des catholiques sociaux, et comme couronnement de ses travaux les Semaines Sociales dont la trente-troisième session vient de réunir à Strasbourg près de 3.000 auditeurs.

Le livre de Joseph Folliet porte en sous-titre : « Un témoin du Christ dans le temporel. » Lorsque Gonin entrait dans la vie publique, ce qualificatif eût paru singulier. Un laïc dévouant toute sa vie au Christ, à l'Église, au salut de ses frères, dans l'humilité d'une vie cachée en Dieu, avec le sacrifice voulu du sens propre et de toutes les joies sensibles, eût choqué par son étrangeté si le propos en avait été déclaré. Cette existence où la prière et l'action s'enlaçaient étroitement, aurait semblé dénoncer un mysticisme outré. Nous jugeons autrement cette vocation. Gonin, d'ailleurs n'y entra pas de plain-pied, et l'histoire de sa vie intérieure offre le tableau émouvant de son ascension et des combats qu'il eut à soutenir contre lui-même. Le fruit en fut « cette prudence et cette audace » d'une activité qui put sans broncher, sans dévier, conduire ses pas à travers des temps orageux où l'erreur fut parfois tentante et l'amitié compromettante.

Cette gloire, qui est le soleil des morts, Gonin sans l'avoir poursuivie ni désirée en a connu les premiers feux de son vivant. L'éclat en ira croissant et l'ouvrage que nous venons de recenser n'y sera pas étranger. C'est une chance d'avoir pour biographe un fils de sa pensée, un disciple très cher, et pour tout dire celui qui, sollicité par un avenir brillant, s'est estimé heureux de recueillir et de faire prospérer l'œuvre interrompue avec l'unique récompense d'y réussir. Nous connaissions de Joseph Folliet l'écrivain, le conférencier, le journaliste à la pensée nourrissante et à l'humour vif, le professeur de sociologie, et même le philosophe et le théologien. C'est déjà beaucoup et il faudrait parler encore du musicien, du poète et de l'artiste. La preuve est faite qu'il est encore historien. Mais en écrivant cette histoire avec la rigueur d'un technicien, il y a mis tant d'intelligence et d'amour qu'on ne peut s'empêcher de lui faire application de la grande parole d'Ernest Hello : « Comprendre, c'est égaler. »

C.-A. R.

Louis Bassette : *Jean de Caulet, évêque et prince de Grenoble (1693-1771)*. Grenoble, 1946, in-8.

Jean de Caulet fut évêque de Grenoble de 1726 à 1771. Élevé à l'épiscopat à trente-cinq ans par la confiance du cardinal de Fleury, il devait administrer

cet important diocèse pendant près d'un demi-siècle, à peu près pendant tout le règne personnel de Louis XV. Nous n'avons pour cette période, dont il serait si important de connaître d'une manière précise la vie religieuse, que fort peu de monographies d'évêques ; aussi doit-on être particulièrement reconnaissant à M. Louis Bassette d'avoir entrepris de faire revivre une noble physionomie et une attachante carrière.

M. Bassette, qui est connu comme historien du Dauphiné, n'a pas voulu cette fois se livrer à une étude d'histoire diocésaine ou régionale. Son propos est plutôt de situer le rôle de Jean de Caulet dans les grands débats religieux du temps de Fleury. Il a eu la bonne fortune de retrouver une centaine de lettres relatives aux affaires générales de l'Église de France, surtout pour les années 1727-1735, qui correspondent à l'époque où Fleury brise le jansénisme épiscopal et s'efforce d'imposer partout la « loi du silence ». Extrêmement abondantes — il lui arrivera en une seule fois d'accabler le malheureux cardinal de 61 pages in-folio —, ces lettres ne laissent aucun doute sur la part que l'évêque de Grenoble prit à la victoire de la bulle *Unigenitus*.

Quoiqu'il ne fût point combatif, mais modéré et pacifique (on l'appellera même dans son diocèse le *pacificateur*), Caulet se montra, dès le début, résolument hostile aux « appelants ». Ce fils et petit-fils de magistrats — son père, Guillaume de Caulet, était président à mortier au Parlement de Toulouse —, ce neveu d'Étienne-François de Caulet, évêque de Pamiers, héros de la querelle de la *Régale*, n'hésita point à s'employer activement à la « pacification » de Fleury, c'est-à-dire à la réduction des jansénistes. Il donna tout son concours à l'archevêque Tencin, au concile d'Embrun. Il s'employa sans réserve au triomphe de l'orthodoxie.

Attitude de courtisan ? Rien ne le prouve. Il professait un royalisme ardent et un attachement personnel à Louis XV, qui ne manqua jamais de s'exprimer avec ferveur. Mais il est très au-dessus du soupçon de servilité par ses fiertés de grand seigneur et d'évêque. Contre le ministre dirigeant, contre son protecteur Fleury, il défendit jalousement les prérogatives des évêques et leur légitime indépendance. Non sans audaces parfois, et au risque de déplaire.

Il avait la plus haute idée de sa mission de l'Église gallicane dont il fut le champion vigilant pendant toute sa carrière. Son gallicanisme, qui était, dans les premières années, fort exactement celui de « M. Bossuet » et qui ne l'avait pas empêché d'être irréductible au jansénisme, évolua progressivement — sans du tout se renier, je dirais plutôt en s'approfondissant — vers un souci de soumission à l'orthodoxie romaine de plus en plus sensible. Il y a là un trait extrêmement frappant de cette histoire, que je me plais à souligner, car il est très significatif, comme je l'ai indiqué ailleurs, des sentiments du clergé gallican dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle.

On voit que l'ouvrage de M. Bassette a une portée considérable, qui le recommande aux historiens. S'il manque quelque peu d'équilibre, en ce sens que la période 1731-1735 retient presque toute l'attention, si l'auteur est parfois un peu trop appliqué à justifier les hommes qui lui apparaissent comme les champions de l'orthodoxie, il n'en est pas moins d'un intérêt constant, solidement informé, très neuf et profitable, d'une lecture agréable, dans une édition particulièrement élégante. L'estimable figure de Jean de Caulet méritait ce bel hommage.

A. Latreille.

H. Godin : *Le Christ dans les fiançailles*. Un vol. — *Le Christ dans la construction du foyer*. Un vol., aux Éditions ouvrières.

Le regretté abbé Godin s'était proposé d'adapter au milieu ouvrier les données traditionnelles de la spiritualité du mariage. Son travail a été interrompu par la mort, et trois carnets n'ont pu paraître : « Sur la spiritualité du mariage » (n° 1); « Le Christ dans les témoignages d'amour » (n° 3); « Le Christ, gardien de la foi jurée » (n° 5).

On ne trouvera dans les deux ouvrages parus, ni une synthèse doctrinale, ni des réflexions nouvelles sur l'amour humain et divin. Ce sont essentiellement deux recueils de lettres, accompagnées de commentaires et agrémentées de photos. Les questions les plus diverses sont abordées, depuis l'éveil des

sens chez l'adolescent jusqu'aux problèmes de spiritualité conjugale, en passant par le « coup de foudre » et les fréquentations...

Les fiancés et les jeunes foyers apprécieront beaucoup la simplicité, le réalisme et l'esprit apostolique qui animent ces modestes volumes. Les éducateurs pourront y glaner de très précieuses suggestions.

Quelques réserves resteraient à faire, d'autant plus modérées que nous n'avons qu'un aspect fragmentaire de la pensée de l'auteur (2 carnets sur 5). Ces réserves, qu'il faudrait faire à propos de nombreux ouvrages de spiritualité, portent sur la façon dont l'auteur utilise certains termes théologiques. Ainsi, il nous semble que les notions d'Incarnation, de Corps mystique, de Sacrement, exigent un emploi plus rigoureux. « Nous avons tous à continuer l'Incarnation », nous dit l'auteur, et il ajoute : « L'Incarnation, c'est de mettre la vie divine, le divin, dans la « chair », dans le matériel, dans l'humain, et dans tous les actes humains matériels et charnels. » Ceci nous éloigne un peu du Symbole des Apôtres : « Je crois en Jésus-Christ... qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie », et de l'humble définition du Catéchisme : « L'Incarnation, c'est le mystère du Fils de Dieu fait homme. » Ailleurs, l'auteur nous dit que « le sacrement du mariage transforme l'amour humain en amour divin, en Amour du Christ ». Combien plus sobre et moins mystique est le Catéchisme : « Le sacrement confère aux époux la grâce d'accomplir comme il convient les devoirs auxquels ils sont soumis envers eux-mêmes et envers leurs enfants. » La formule « accroche » moins, sans doute, elle est moins dynamique, mais son réalisme n'en est que plus grand, et, quoi qu'il en soit, il est nécessaire de conserver aux mots leur usage traditionnel, sous peine de ne plus s'entendre. Cette remarque dépasse le simple point de vue du vocabulaire; de tels glissements, peu importants dans une homélie, deviennent sérieux lorsqu'il est question de spiritualité conjugale où il s'agit d'unir, sans doute, mais aussi de distinguer amour humain et amour divin. Ces imprécisions trahissent peut-être (ce n'est pas certain pour les deux ouvrages en question) une confusion des deux amours. Précisons. L'amour humain (l'Erôs) doit être regardé en face, et pleinement accepté par les époux chrétiens. L'erreur, croyons-nous, c'est de vouloir le sublimer, en faire une sorte d'Erôs céleste que l'on prend pour l'amour de Dieu. Cet Erôs, dont les racines sexuelles sont incontestables, n'est pas péché, il suffit au chrétien de ne pas le confondre avec l'Agapè, amour descendant et gratuit de Dieu pour l'homme et de l'homme pour son prochain. Ces deux amours, Erôs et Agapè, coexistent dans le mariage, psychologiquement confondus et difficiles à dissocier. Il appartient aux philosophes et aux théologiens de les distinguer afin de ne pas édifier une mystique du mariage sur des bases confuses.

P. C.

*La route de Chartres.* Extraits du poème de Charles Péguy. Images et présentation de Pierre Jahan. Collection « Sous le ciel », n° 3. Paris, Éditions du Cerf, 1947.

Cette route de Chartres, c'est d'abord celle de Péguy. Les photographies ont été choisies pour illustrer les plus beaux vers de la *Présentation de la Beauce à Notre-Dame de Chartres*. Ne nous étonnons donc pas d'y rencontrer et la Sorbonne et Notre-Dame de Paris, et tel paysage qui n'est pas de Beauce. Il faut donc relire Péguy avec ce commentaire d'images, — ces images dont il avait la tête et le cœur tout remplis au fur et à mesure qu'il alignait sur sa page blanche la suite cadencée de ses quatrains.

C'est la route de Péguy. Mais tout pèlerin de Chartres y retrouvera la sienne. Il croira reconnaître en cette grange celle où il passa la nuit, cette lisière d'un bois où il tint chapitre, ce chemin boueux où il pataugea sous la pluie ruisselante, ces aspects divers d'une route jamais banale à qui la parcourt dans la méditation et la prière, dans la joie d'amitiés anciennes ou fraîchement découvertes, et, enfin,

*sur le dernier coteau la flèche inimitable.*

Ces aiguilles des tours pointant vers le ciel, ce jaillissement de colonnettes,

cette image de Notre-Dame de sous-terre, et les vers mêmes de Péguy lui rappelleront sa propre prière, « heureux et malheureux et perclus du chemin », et, qui sait ? cette grâce toute fraîche encore, ou cet appel qu'il entendit là...

Saluons l'heureuse idée d'un tel album, et sa belle réussite.

A. D.

*Les hommes du Moyen-Age.* Préface du R. P. Chenu. Photographies de Jean Roubier. Commentaires de Gaston Poulain. Collection « Sous le ciel », n° 2. Paris, Éditions du Cerf, 1947.

« L'œil écoute », dit Claudel. Oui. A regarder ces visages, si parents les uns des autres et en même temps si divers, que l'art photographique de Jean Roubier met sous nos yeux, on se sent invité à se recueillir et à écouter. Il y a quelque chose à entendre. Tout ce peuple d'anges et de saints, d'apôtres et de prophètes, de pontifes et de martyrs, de vierges, sages ou folles, qui, sous la bénédiction du « beau Dieu » et le sourire plus ou moins grave de Notre-Dame, anime le portail de nos cathédrales, le voici devant nous, prêt à engager le dialogue. Il a quelque chose à nous dire, sur ce qu'il fut; quelque chose à nous demander, sur ce que nous sommes. Magnifique leçon d'humanisme qu'une suggestive préface du P. Chenu nous invite à recueillir de cet humanisme des âges de foi qui, « au moment même où il retourne aux sources et s'alimente d'imitation », n'en est pas moins « une découverte toute fraîche de la nature et de l'homme ». On ne se lasse pas de feuilleter ce beau livre, d'arrêter son regard sur telle tête de vierge ou sur ce visage de saint Rémy, guidé dans chaque cas par les notes très discrètes, mais pleines d'à-propos et de finesse, de Gaston Poulain. Quiconque a pu assister au *Jeu d'Adam et Ève* mené par les *Théophiliens* de Gustave Cohen, pourra, grâce à cet album, goûter une joie analogue, celle d'entrer par l'œuvre d'art en communion vivante avec une époque où l'homme sut trouver dans la foi la source la plus féconde de son épanouissement.

A. D.

## AZIMUTHS

*Le oui et non du chrétien.*

Pour assister ou participer à cette marche de l'histoire que certains veulent triomphale et d'autres funèbre, quel uniforme faut-il au catholique revêtir ? Le veston prolétarien ou le frac bourgeois inventé sans doute pour jouer en nos festivités le rôle du squelette-poupée au repas de Trimalcion ? Des maîtres de cérémonie fort consultés sont d'avis opposés. Pour les uns, l'optimisme est de rigueur. Dans la musique russe, s'il faut en croire B. de Schloezer (cité par le *Mercure*, mars 1947, p. 554) :

Les sentiments pessimistes, le désespoir, les émotions négatives ne sont admis que s'ils aboutissent à une solution et la tragédie doit déboucher sur l'affirmation de la vie.

« Riez, riez, ma belle, riez, riez toujours », comme chante la romance de V. Hugo. D'autres font du pessimisme dirigé. Dans le

numéro 1 du *Harvard Theological Review*, H.-B. Kuhn (pp. 47-69) étudie comment la théologie dialectique juge l'effort de l'homme pour se dépasser :

Les penseurs de cette école ont cherché à accorder une interprétation pessimiste de l'homme avec les vues de la science moderne sur la nature et le comportement humains... K. Barth fut amené à formuler ce type de théologie sous la pression des circonstances, comme il entendait le grondement de l'artillerie franchir la frontière suisse pendant la guerre mondiale numéro 1. Mais ce contexte historique est moins significatif que le fait que ces penseurs ont hérité de la tournure d'esprit de Kierkegaard, impuissant à achever le troisième côté du triangle hégélien... Le verdict de l'histoire, selon ces penseurs, est en faveur de la plus pessimiste vue de la nature de l'homme qui soit contenue dans la Bible.

Je me plais cependant à reconnaître que l'éditorial du *Semeur* (mars 1947, pp. 354-357) a quelque peu déconcerté *ma* théologie dialectique. Avec quelques réserves barthiennes, A. Dumas justifie la publication de l'article qui suit : « La culture de l'eschatologie », article consacré par le théologien orthodoxe P. Evdokimoff à la glorification de la culture.

Mais à côté du « oui » qu'on prête à la théologie orthodoxe, et du « non » que l'on prête à la théologie barthienne, peut-on proposer, sans qu'on évoque Abélard, un oui-et-non vraiment catholique, aussi ancien que l'Église ? Entre le oui ou le non, entre l'optimisme ou le pessimisme, Marx ou Luther, Pelage ou Jansenius, le catholique peut trouver sa voie et, se montrant hégélien au sens de H.-B. Kuhn, achever le triangle. Devant l'évolution culturelle, scientifique, politique, des principes propres de discernement lui permettent une grandiose voie moyenne acceptant la Création et la Rédemption, le Verbe et le Christ, les anges et les démons, le monde du sixième jour et celui, mettons du neuvième, assombri par le péché, l'Église en gloire et l'Église en croix.

*A la culture.*

*Vigiliae Christianae*, revue du christianisme ancien, éditée en Hollande, avec le concours de savants comme I. Marrou et F. van der Meer, publie, dans son premier numéro, un article érudit de J.-H. Waszink, sur le sens de « Pompe du démon », dans la formule d'abjuration baptismale. Des textes de Tertullien, voici quelques exégèses (pp. 32-36) :

La procession qui précède les jeux du cirque est plus pompeuse que les autres spectacles : alors il n'est pas surprenant que cette procession soit devenue le symbole des spectacles en général... Les images des dieux païens constituent la partie essentielle de cette pompe... Non seulement à cause de sa relation avec l'idolâtrie, mais aussi par le caractère trompeur de son éclat, la pompe du cirque devint une dénomination [des] actes superstitieux. [Dans] les définitions... de la pompe du diable, [il] n'est jamais fait mention de péchés très graves comme le meurtre : il est toujours question de vaines louanges, de gloires honteuses, d'insolences de l'orgueil et, en général, des vanités de ce monde. Par cela, nous comprenons encore mieux le choix de « pompe » : le chrétien éprouve envers les splendeurs de ce monde périssable et passager les mêmes sentiments qu'envers le monde du théâtre... tout cela est splendide, mais c'est une splendeur fallacieuse et transitoire. Et tout cet éclat trompeur est l'œuvre des démons, grands maîtres de l'imposture, dont la plus grande tromperie est bien qu'ils se font passer pour des dieux.

Ces vieux textes nous invitent à réfléchir sur notre promesse baptismale d'être attentif aux idoles. Temps privilégié que celui de Paul et de Tertullien, où les démons étaient reconnaissables. Mais dans l'art du déguisement, ils sont passés maîtres. Et après que le moyen âge en ses chapiteaux les eût écrasés sous le poids des voûtes consacrées, pendant que Jérôme Bosch utilisait pour les peindre les ressources préhistoriques ou abyssales ou occultistes ou psychanalytiques (c'est peut-être la même chose) de son imagination, ils préparaient leur Renaissance, reprisaient leurs étendards, et affectant d'être domestiqués, rentraient en procession dans leurs nouveaux temples, appelés musées, palais et bibliothèques.

Faut-il donc détruire ou enfouir des chefs-d'œuvre « possédés » ? Faut-il par crainte d'invasion, ne montrer toute beauté charnelle que sous les rayons X, refuser à l'homme d'imiter Dieu, en recréant le monde de quelques lignes harmonieuses, en faisant éclater les limites et les langages ? Mais Dieu a donné à l'homme de dominer la terre, de nommer les êtres. Mais aussi les réalités, les découvertes, les plus justes et les plus fatales, peuvent, sans devenir en soi mauvaises, être mystérieusement utilisées à d'autres fins qu'à louer Dieu et ordonner ses œuvres.

Ainsi, si nous en croyons Julien Gracq, disciple d'A. Breton, une ombre se profile derrière les protagonistes du surréalisme. Son article (*Fontaine*, n° 58) est intitulé : « André Breton ou l'âme d'un *Mouvement.* » De quel Mouvement s'agit-il ? Le texte est, à dessein sans doute, d'une beauté quelque peu ténébreuse, mais il mérite réflexion :

> De ces lignes de force qui, à travers Breton, irradient le surréalisme, la plus constante est peut-être la fascination quasi automatique exercée par l'acte profanateur.
>
> Longtemps tenue en sourdine, la fanfare provocante de cet appel à un antidieu éclate enfin sans mesure, avec l'insistance d'un mot de passe, avec la majesté d'une devise inscrite au fronton d'un temple, dans les dernières pages d'*Arcane 17* : « Osiris est un dieu noir!... »
>
> C'est à ce parti délibérément pris de la malédiction, qui a coloré ses manifestations les plus aiguës d'un reflet persistant de « messe noire », que se rattache pour le surréalisme l'obligation (qu'il a esquivée autant qu'il a pu, tout en la proclamant) de dissimuler, de tenter sans cesse, au moins de façon embryonnaire, de ménager dans son action une part de clandestinité, dans sa doctrine une part d'ésotérisme, inséparable historiquement de tout groupe de subversion décidé à retourner contre la religion ses propres armes. Le caractère très relatif du secret qu'il a observé ne témoigne guère que de l'inconsistance du danger et, par là, du dynamisme très assoupi de la religion dominante avec laquelle il se mesure...
>
> On en vient à se demander si la soif de sacrilège du surréalisme se nourrit bien de ce qu'il a devant lui, et non plutôt de ce qui vient derrière — si le surréalisme « noir » est autre chose que l'ombre portée sur le corps social en stagnation par l'approche d'une religion nouvelle encore insoupçonnée, dont on ne saurait évidemment rien dire, qui se profile en arrière de lui et dont ne pourrait manquer de prédominer un jour l'aspect positif.
>
> En attendant la réalisation hypothétique d'une pareille vue de l'esprit, on ne peut se tenir de remarquer que le surréalisme, dans la mesure où il se présente comme un phénomène avant-coureur, a mis l'accent, par la forme même qu'il a prise, sur une des exigences majeures que devra satisfaire à plus ou moins longue échéance toute civilisation à venir qui se voudra vraiment rechargée d'un influx spirituel. Les religions universalistes ont dû autrefois leur succès au désir effréné de l'homme d'agrandir sa sphère à tout prix, de faire voler autour de lui les barrières. Cette ère semble momentanément close pour une société qui n'est aujourd'hui que trop matériellement distendue à l'échelle planétaire — où la « mesure de l'homme » se perd à tous les échelons dans un ensemble social trop grand pour nous. Le surréalisme (il n'est qu'un symptôme) a présidé sous une ébauche de forme religieuse

à un phénomène de ségrégation sociale spontanée et de recomposition embryonnaire à l'échelle d'homme qui mérite de retenir l'attention — qui pourrait un jour foisonner au sein d'un corps social qui décourage par l'accablement de son immensité, de son uniformité, un « être humain » — toujours le même — qui n'a pas grandi. Ce groupe, très soucieux de son caractère clos, ou en tout cas limité, tendait à fournir à ses membres tout (sauf le pain) : une doctrine, une mystique, des rites sommaires, un lien d' « âme » qui ne s'étendait pas à un tel nombre d'initiés que la chaleur humaine dont nous avons tant soif ne pût s'y propager de bout en bout...

Où est la foi attentive à une menace aussi subtile et veillant aux puissances invisibles ? Il est facile d'être sensible aux violences et aux ruses de la chair. Les premiers chrétiens (et les missionnaires) le sont aussi aux violences et aux ruses des esprits. Leur sens du péché respecte l'ordre des Tables de la Loi. Il leur paraît aussi utile d'anéantir les prestiges d'une idole que de vêtir la nudité d'une statue. La prière, le jeûne (dans toute sa portée) aiguisent la vigilance, loin d'en dispenser.

Mais un démon n'est vraiment exorcisé d'une demeure, d'une culture, d'une technique que le jour où les enfants de Dieu en prennent possession. Une certaine présence au monde assure donc une présence de Dieu. Il serait sans doute plus avantageux que les saints soient les explorateurs. Mais les fils de lumière sont moins astucieux que les fils de ce siècle... Et puis la chair est faible. Et puis il y a déjà tant de découvertes à faire en Dieu.

*A la science.*

Du P. Lejay, récemment élu à l'Académie des Sciences, la revue *Travaux et Documents du C.C.I.F.* (mars) publie un discours magnifique et d'une exemplaire loyauté. Faisant abstraction des répercussions politiques et techniques de la recherche pour n'étudier que ce qu'elle offre à la vie personnelle du savant, il pose d'abord le problème en termes larges mais nets. Puis il montre comment la science peut être dangereuse, et comment elle peut être élevante. Je regrette de n'en pouvoir citer que la conclusion :

Devant la puissance qui vient de naître, et qui, de toute évidence, ne fera que se développer, qui est tout à la fois puissance d'action et puissance de destruction, puissance de développement et de dégradation, que devons-nous faire ? Quelle attitude nous impose le christianisme ?

Il ne nous interdit pas de nous éloigner! Mais pour que cette abstention soit légitime, il est évidemment nécessaire qu'elle réponde à un appel vers une activité spirituelle supérieure, et ce ne peut être que le fait d'êtres exceptionnels. Ceci mis à part, dans le cas général, la désertion serait une lourde faute, non seulement parce qu'elle aurait pour conséquence de priver l'humanité de ce supplément d'âme dont elle a besoin dans sa croissance, et la laisserait s'enfoncer sans recours dans l'ornière matérialiste, mais encore parce qu'elle priverait la pensée religieuse des fondements naturels sur lesquels celle-ci s'appuie pour progresser.

Loin de moi la pensée pharisaïque que le chrétien donnerait au monde sans effort un pur reflet de vérité; mêlé à la foule, il se penchera avec elle sur la terre pour en extraire péniblement les indices cachés; partageant ses fatigues, prenant part à ses succès, en tout semblable aux autres, mais leur apportant l'exemple de la sérénité dans une certitude.

Hier, il avait refusé de participer à ces manifestations hystériques qui faisaient alternativement passer la science de l'idolâtrie à la faillite; il a poursuivi sa tâche dans le calme, avec un enthousiasme intérieur sûr de durer; demain, si, par hasard, il rencontrait le désespoir, il donnerait l'exemple de

la persévérance, certain qu'il sera soutenu par Celui à la recherche duquel finalement il travaille, et qui a envoyé ses disciples baptiser non seulement des hommes, mais toutes les nations.

L'optimisme du P. Lejay se montre plus réservé que celui de P. Termier. Certaines de ses phrases évoquent cependant le P. Teilhard de Chardin. Au bel article « Le cône du Temps » que celui-ci vient de donner à *Psyché* (n° 1-2) il faut ajouter celui que publie le numéro de janvier de la *Revue des Questions Scientifiques* (Louvain) sous le titre : « Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine : la formation de la Noosphère ». Ce sont des variations sur ce même mythe que j'ai déjà signalé ici, avec la même magnificence verbale, la même générosité, le même rythme aux périodes millénaires, et cet optimisme entraînant dont le spiritualisme ne le cède en rien aux cantates marxistes.

La conclusion de ce dernier article répond à une objection parfois soulevée sur la place que son système laisse à la liberté :

Dans le système que vous prétendez si cohérent, ne manque-t-il pas justement un élément essentiel ? Au sein du grandiose appareil en marche que vous croyez voir, que devient la perle de notre être ? Que reste-t-il de notre liberté ?

La liberté, répondrai-je. Mais ne voyez-vous donc pas que, du point où je me place, elle apparaît partout, — et qu'elle grandit partout ?

Je le sais : par une sorte d'obsession native, nous n'arrivons pas à nous dégager de l'idée que c'est en étant le plus seuls possible que nous serons le plus maîtres de nous. Or n'est-ce pas le contraire qui est vrai ? Ne l'oublions pas. En chacun de nous, par structure, tout est élémentaire, même et y compris notre liberté. Impossible dès lors de nous libérer plus sans nous rejoindre et nous associer *convenablement*. Opérations dangereuses, d'accord, puisque, soit mélangées en désordre, soit engrenées entre elles comme de simples rouages, nos activités se neutralisent ou bien se mécanisent (nous ne l'expérimentons que trop). Mais opérations salvifiques aussi, puisque, rapprochées centre à centre (c'est-à-dire dans une vision ou une passion commune), elles s'enrichissent indubitablement. Une équipe, deux amants... Opérée dans la sympathie, l'union ne limite pas, elle exalte les possibilités de l'être. A une échelle limitée, l'expérience est partout, et de tous les jours. A une échelle très vaste, à l'échelle du total, si elle tient à la structure même des choses, pourquoi ne vaudrait-elle plus ? Simple question d'intensité dans le champ qui polarise et qui attire. Dans le cas d'un rassemblement aveugle ou d'un agencement purement instrumental, c'est exact, le jeu des grands nombres matérialise, — mais, dans le cas d'une unanimité réalisée par le dedans, il personnalise, et même, ajouterai-je maintenant, il infaillibilise nos activités. Une seule liberté, prise isolément, est faible, incertaine, et peut facilement errer dans ses tâtonnements. Une totalité de libertés, agissant librement, finit toujours par trouver son chemin. Et voilà pourquoi, incidemment, sans minimiser le jeu ambigu de notre choix en face du monde, j'ai pu soutenir, implicitement, au cours de cette conférence, que vers la Centration, par la Planétisation, nous avancions à la fois librement et inéluctablement. Dans l'évolution cosmique, pourrait-on dire, du déterminisme apparaît aux deux bouts, mais, ici et là, sous deux formes antithétiques : en bas, une chute dans le plus probable, *par défaut*, — en haut, une montée dans l'improbable, *par triomphe* de liberté.

Rassurons-nous donc. L'énorme système industriel et social qui nous enveloppe ne tend pas à nous écraser, il ne cherche pas à nous enlever notre âme. Non seulement l'énergie qu'il émane est libre en ce sens qu'elle représente des puissances disponibles; mais libre, elle l'est encore parce que (dans le tout aussi bien que dans le plus humble de ses éléments) elle se dégage à un état toujours plus spiritualisé. Un penseur comme Cournot pouvait s'imaginer encore que le groupe socialisé se dégrade biologiquement par rapport aux individus qu'il rassemble. Ce n'est (nous le voyons mieux aujourd'hui) qu'en

nous plongeant au cœur de la Noosphère que nous pouvons espérer, que nous pouvons être sûrs de trouver, tous ensemble aussi bien que chacun, la plénitude de notre humanité.

Julien Gracq tout à l'heure nous montrait dans le surréalisme une réaction quelque peu atomique, de défense contre les infra ou supra-structures actuelles de la Noosphère. Est-ce une réaction chrétienne ou seulement newmanienne que d'éprouver quelque peine à loger dans cette « Noosphère » humaine, le péché, la mystérieuse noosphère démoniaque, la lutte également mystérieuse du Sauveur ? Je sais bien qu'il ne faut pas confondre les domaines, comme le rappelle opportunément le P. Charles dans une note au début de l'article du P. Teilhard :

Pour prévenir toute méprise, il est peut-être bon d'avertir que la synthèse générale, esquissée dans ces pages, ne prétend ni remplacer ni exclure l'explication théologique de la destinée humaine. Pas plus que la paléontologie ne supprime la création; pas plus que l'embryologie ne fait obstacle à la Cause première; la description de la Noosphère et son aboutissant biologique ne s'oppose à la Transcendance divine, ni à la Providence, ni à la Grâce, ni à l'Incarnation, ni à la Parousie finale. Tout au contraire. Pour qui consent à se placer dans la perspective indiquée par l'auteur, il est évident que le biologique conflue dans le théologique, et que l'Incarnation du Verbe apparaît, non pas comme un postulat scientifique — ce qui serait proprement absurde —, mais comme trouvant sa place, *alpha* et *oméga* mystérieux, dans tout le plan, humain et divin, de l'Univers.

Au mot d'Incarnation, j'aurais cependant aimé voir joindre celui de Rédemption. Mais il faut laisser ouvert ce débat sur ses deux terrains : celui de la théologie; celui de la science aussi, au cas où ce finalisme grandiose viendrait à être modifié par d'autres théories évolutives. Ici, je m'arrête, pour m'éviter l'accusation plausible d'une science peu évoluée.

*A la politique.*

Provisoirement d'ailleurs, c'est sur un terrain moins élevé qu'il s'agit de défendre la liberté. *Le Revue Nouvelle* du 1er avril (p. 440) commente ainsi la récente loi néerlandaise sur les devises :

A prendre ces textes dans leur teneur littérale, les prêtres seraient donc contraints par la loi civile à violer le secret de la confession! Il ne peut évidemment en être question et, avec tous les hommes d'honneur, le prêtre reste fidèle au devoir, doublement sacré pour lui, du silence, Mais il devient nécessaire de souligner à toute occasion combien les droits de la société, si fondés qu'ils soient, sont limités par les droits de la conscience. Il y a des procédés d'investigation policière ou fiscale, comme il y a des procédés de propagande politique ou commerciale qui violent gravement l'intégrité psychologique ou morale de l'homme. Dans un monde où la poussée communautaire se développe (et il en est grand temps), nous devons rester particulièrement vigilants à sauvegarder les droits légitimes de la personne.

De cette même *Revue Nouvelle*, j'aurais aimé citer quelques passages des trois articles que le chanoine Dermine a consacrés en mars et avril au « Laïque chrétien dans la cité ». Ce sera, je le souhaite sans m'y engager, pour une autre fois. Aujourd'hui je donnerai quelques lignes à *Blackfriars;* il y a trop longtemps à mon goût que je ne l'ai

cité. Le numéro de mars est consacré à l'Autriche. K. M. Stepan explique (p. 108) comment l'histoire a redonné à la théologie un sens existentiel :

Le croyant avait la foi en Dieu, mais il pensait qu'il pouvait avoir la foi sans croire au diable. La philosophie et la théologie avaient fait de Satan une abstraction, un symbole creux, et la psychologie l'expliquait, pour l'évacuer, comme hystérie. En tant qu'article de foi, on sentait pour le diable un urgent besoin de révision, comme pour un reste de religion primitive. Mais alors on découvrit par l'expérience qu'une hiérarchie d'esprits impurs avaient reçu le pouvoir de dominer ce monde et que l'histoire du monde n'est rien d'autre qu'une lutte incessante entre les anges tombés et les armées de Dieu, lutte pleine de triomphes et de désastres; que la scène et l'objet de cette lutte n'est pas seulement le pauvre cœur humain, mais aussi l'univers, le tout de l'humanité comme unité liée par le péché originel.

Et, pour finir, j'emprunterai à l'éditorial de *Blackfriars* sa conclusion, qui décrit une des façons originales du catholicisme de dire oui-et-non aux royaumes de ce monde. Nous devons sans doute, dit-il, être très attentifs aux devoirs sociaux de justice et de charité, mais

nous ne pouvons dire à Dieu : Puisque vous avez pour nous un magnifique plan social, nous vous offrons un culte, ou, puisque nous voulons vivre ici-bas en paix et prospérité, nous vous offrons la dîme de ce que nous possédons. La religion nous ordonne de venir devant le Seigneur, convaincus de péché, en mendiant que son visage miséricordieux se tourne vers nous et accepte notre être entier en dépit des déprédations que nous lui avons fait subir.

Une religion dont l'objectif principal serait de fonder un ordre social, si bon et équitable qu'il soit, n'aurait que peu de rapport au Royaume des cieux prêché par Notre-Seigneur et commis aux soins de son Église... Le Royaume que Notre-Seigneur nous a commandé de chercher en premier [est] un royaume dont le sujet risque de recevoir un traitement furieusement injuste de la part des hommes. Si nous cherchons premièrement le Royaume, alors le reste nous sera donné par surcroît. Si nous cherchons le Royaume *parce que* tout le reste nous est donné par surcroît, alors nous le mettons à la seconde place. Si nous le cherchons pour la sécurité sociale et la culture et les douceurs qu'il apporte à la civilisation, alors nous pouvons découvrir d'autres royaumes offrant des utopies plus attrayantes, des solutions plus rapides...

Ce dont nous avons besoin, c'est un peu plus de Sermon sur la Montagne avec ses béatitudes, et un peu moins de *brave new orders* avec leurs panacées de paix. Notre-Seigneur dut enseigner à ses compatriotes qu'il n'était pas venu pour établir la paix sociale et la sécurité et que c'était une bénédiction d'être pauvre, d'être exilé, méprisé, persécuté. Il doit continuellement nous faire la même leçon. Avec eux, nous sommes à jamais tentés de faire le royaume de ce monde. Il ne sera établi ni en Pologne, ni en Espagne, ni en Italie. Mais beaucoup sera donné par surcroît à ces pays si les catholiques pouvaient seulement être persuadés de chercher d'abord le Royaume de Dieu et sa justice.

# PEUPLES ET CIVILISATIONS


Dr Aujoulat. *Bâtirons-nous l'Union Française? et à quelles conditions?*

*La France et la culture en pays arabes*, par A.-M. Goichon.

Georgette Berault. *Aux États-Unis : l'affaire Wallace. La condition des professeurs.*

J. Dumontier. *L'Économie française pendant le premier trimestre de 1947.*

*Auguste Detoeuf*, par A. Maydieu.

H. Muller. *Quelques réflexions de bonne foi sur les chrétiens et les partis.*

LIVRES

REVUES


Dans cette section, le plus important est de prendre une exacte connaissance des idées, des événements, des remous qui agitent Peuples et Civilisations.

Non point, cependant, sans mettre de l'ordre dans nos préoccupations. Or, il est bien sûr que les discours de Tanger et la tuerie de Casablanca, les troubles de Madagascar survenant après la reprise des hostilités en Indochine, nous rappellent opportunément l'urgence qu'il y aurait à construire l'Union Française. C'est-à-dire à renoncer désormais — même en le camouflant — à un colonialisme nettement dépassé, pour construire cette Entente entre nations libres des cinq parties du monde, pour prendre conscience ensemble qu'elles ont à défendre, ensemble également, leur liberté. De Dr Aujoulat, l'un des fondateurs d'*Ad Lucem*, parti il y a quinze ans au Cameroun, où il vécut jusqu'au jour où ses nouveaux concitoyens l'envoyèrent à Paris comme leur représentant au Parlement, et à New-York comme leur délégué à l'O.N.U., était qualifié pour nous dire le véritable visage de l'Union Française, en une étude qui, commencée en ce numéro, sera terminée dans le prochain. A l'action de la France dans l'Union se rattache celle qu'elle pourrait avoir par contre-coup dans les autres régions de même race, de même culture ou de même religion. C'est un problème de ce genre qu'étudie ici Mlle Goichon, très avertie des problèmes musulmans.

Ces questions ne sont pas séparables de celles que posent les autres pays du monde. Aujourd'hui, c'est aux États-Unis que nous serons attentifs : le voyage de Wallace, l'action anticommuniste des syndicats américains, la grève des professeurs, sont justifications suffisantes de cet intérêt.

En France, nous ferons le point trimestriel de la marche de l'Économie, signalant à ce propos le très grand deuil qu'elle vient d'éprouver en la personne d'Auguste Detoeuf, qui était, on le sait, le collaborateur et l'ami de cette revue.

Et nous souhaiterions que cet inventaire méritât l'éloge que, pour terminer, nous faisons de la plus intéressante actuellement des revues françaises.

# BATIRONS-NOUS L'UNION FRANÇAISE? ET A QUELLES CONDITIONS?

L'Union Française existe désormais sur le papier. Il s'agit d'en faire une réalité vivante. Cette édification suppose avant tout la révision de certaines formules politiques, économiques, sociales et culturelles qui avaient déterminé jusqu'à la guerre la nature des relations entre la métropole et les territoires d'outre-mer.

Des formules nouvelles sont déjà amorcées; quelle est, dès à présent, notre position à leur égard? D'autres formules sont à trouver, lesquelles proposons-nous?

N'est-ce pas trop demander cependant à une opinion métropolitaine, si ouverte soit-elle, que de renoncer à ses préoccupations de clocher pendant un instant, pour regarder au-delà de l'hexagone métropolitain? Mais non, car il ne s'agit pas de lui proposer une renonciation quelconque à des préoccupations légitimes, encore que, dans l'échelle des valeurs, elle place volontiers côte à côte le commerce, l'industrie, la production industrielle, la santé publique, et, en fin de compte, les colonies, comme s'il pouvait y avoir entre des secteurs aussi divers une commune mesure.

On en arrive à se demander si certains étrangers ne nous jugent pas avec trop d'indulgence, lorsqu'ils écrivent que seule la France pouvait s'offrir le luxe, sans faire sourire, d'inventer, pour désigner son Empire, cette appellation de France d'outre-mer.

« Jamais — disait un gouverneur britannique des colonies — l'idée ne nous serait venue de parler d'une Grande-Bretagne d'outre-mer. »

Ainsi donc, on ne nous critique pas, on nous envie. A nous maintenant de mettre tout en œuvre pour faire cesser l'ignorance et l'incompréhension vis-à-vis des peuples envers lesquels la France assume une responsabilité.

*
* *

## L'Union Française : ses fondements

Vis-à-vis de l'opinion, il semble que l'on ait manqué souvent de loyauté. Pour secouer l'inertie des métropolitains, on suppose qu'il suffit de les prendre par la peur. On leur dit : une nation comme la France est vouée à la déchéance et à la solitude si elle renonce à ses territoires d'outre-mer, et on ajoute : ou bien la France réussira à constituer une véritable communauté avec ses territoires d'outre-mer, et, dans ce cas, elle récupérera rapidement son rang de grande puissance; ou bien elle manquera l'occasion qui lui est offerte en ce moment et, dans ce cas, elle subira bientôt le sort du Portugal et de l'Espagne.

Une telle argumentation me paraît désastreuse. Sous sa forme anodine, elle fait appel à une mentalité largement dépassée et que nous, du moins, nous ne pouvons plus accepter. Si les territoires d'outre-mer ne doivent représenter pour nous rien d'autre qu'un profitable appoint économique et, le cas échéant, stratégique, alors parlons de possessions, parlons de débouchés, parlons de bases, mais surtout ne parlons pas de l'Union Française.

Sans doute devons-nous reconnaître ce qu'il adviendrait de la France si, d'aventure, elle était brusquement privée de ses prolongements d'outre-mer; elle ne serait plus qu'une nation de quarante millions d'hommes, elle ne serait plus qu'une puissance strictement européenne, elle ne serait plus qu'un pays à qui il manquerait des ressources vitales.

Mais les territoires d'outre-mer seraient-ils plus favorisés pour autant? Je ne le crois pas. Ainsi que le disait Georges Bidault, il ne faut pas souhaiter que la France renonce trop vite à sa mission au-delà des mers, car, alors, la relève serait vite faite et ce ne serait pas forcément au nom des intérêts supérieurs des populations intéressées.

La France garde tout de même l'honneur d'avoir introduit dans les territoires d'Afrique et d'Asie, qui sont placés sous son drapeau, le germe et les moyens d'une évolution

salutaire, tant dans le domaines matériel que dans le domaine spirituel. Je veux bien que les représentants de la France aient commis parfois des erreurs, des fautes, peut-être des abus. Nous n'avons quand même pas l'impression que le bilan général soit négatif. Certains territoires, il est vrai, aspirent maintenant à voir leur évolution aboutir à son terme normal, et nous le comprenons très bien. Que ce ne soit pas, en tout cas, une raison de rompre d'un trait de plume, des liens dont l'origine remonte à cinquante ou cent ans; que ce soit simplement une invitation supplémentaire à bâtir autour de la France, et après avoir réaffirmé la solidarité de droit et de fait qui existe entre la métropole et les territoires d'outre-mer, cette Union Française qui répond si bien aux tendances dominantes du moment.

Dans ce cadre très souple, chaque entité territoriale pourra se développer selon sa ligne propre, mais avec cet avantage d'appartenir à une communauté très vaste de cent dix millions d'habitants.

Quand on pense à la dispersion des territoires qui les abritent, il était audacieux de prétendre bâtir cette « Association de nations et de peuples qui mettent en commun leurs ressources et leurs efforts pour développer leur civilisation respective, pour accroître leur bien-être, pour perfectionner leurs institutions, pour assurer leur sécurité ». Association rendue bien délicate, au surplus, par la diversité des éléments qui doivent s'intégrer dans cette union librement consentie. Ce sera l'honneur de la Constituante que de l'avoir cru possible et il faut que ce soit la gloire de la Quatrième République que d'en mener à bien la réalisation. Sous la réserve que cette Association reconnaisse la prééminence nécessaire du pouvoir central de Paris sur le plan des relations avec les puissances étrangères et, en matière de défense de l'Union, cette Association répond parfaitement, semble-t-il, à l'intérêt des peuples intéressés comme à celui des peuples autonomes, comme à celui de la Métropole elle-même, et elle répond — j'ajouterai — admirablement en tout cas à la *conjoncture internationale actuelle*.

Ceux qui, du haut de leur ignorance, critiquent facilement ce qu'ils appellent la « nouvelle politique coloniale de la France », auraient bien fait d'aller prendre le vent à la dernière assemblée générale de l'organisation des Nations

Unies à New-York; ils auraient été étonnés de constater l'intérêt primordial accordé par la majorité des États, non seulement au sort des pays sous mandat, mais aussi et tout autant à l'avenir des territoires coloniaux ou non autonomes.

Au fond, c'est tout le problème des Empires coloniaux qui est posé. Il y a d'abord l'offensive des pays qui furent jadis des colonies et qui veulent voir disparaître la notion même des territoires dépendants.

A cet état d'esprit, les puissances non coloniales participent activement, les Républiques américaines et les États-Unis au premier chef, sans parler des Russes et de leurs satellites, comme si des nations, qui par ailleurs ne font que s'opposer, espéraient trouver sur le plan de l'Union Française un terrain d'entente particulièrement favorable.

Pour en arriver là, l'O.N.U. a déjà mis sur pied toute une organisation très habile qui dissimule mal les exigences grandissantes de tel ou tel des cinq grands vis-à-vis des territoires non autonomes. Ces exigences, au fur et à mesure qu'elles seront connues parmi les populations autochtones, auront toute chance d'être bien accueillies.. Et l'on ne résoudra pas la difficulté par la simple réaffirmation de la souveraineté de la France sur les territoires inclus dans l'Union Française.

Il me semble, au contraire, que la réalisation intégrale de celle-ci nous offre la possibilité de faire disparaître jusqu'à la notion de territoires dépendants.

L'Union Française comporte, en effet, des États associés, des territoires sous tutelle, des départements d'outre-mer et enfin des territoires d'outre-mer qui, sans avoir leur autonomie à proprement parler, font partie de la République, participent à l'organisation du pouvoir suprême et bénéficient d'une représentation locale.

Par conséquent, les populations de ces territoires exercent leur souveraineté et elles sont sérieusement en marche vers leur émancipation, qu'elles choisissent pour cela ou bien l'assimilation totale par la transformation en département, ou bien une autonomie plus ou moins complète au sein de l'Union Française.

Quelle que soit, en tout cas, la formule, il ne nous appartient pas à nous de marchander aux territoires d'outre-mer

les réformes de structure et les institutions démocratiques qui leur permettront d'acquérir une personnalité.

Nous rendrons en même temps service à ces populations si nous arrivons à les convaincre que, à l'heure où nous sommes, les ambitions qui s'affrontent ne se prêtent pas à la constitution d'une multitude de petits États dont l'indépendance ne serait qu'un mythe. En face d'unions politiques et économiques telles que l'U.R.S.S., le *Commonwealth* britannique et les États-Unis, les collectivités ou peuples d'outre-mer ne peuvent vraiment trouver le degré de liberté nécessaire à l'expression de leur personnalité qu'au sein de cette vaste communauté qui s'appelle l'Union Française.

Encore faut-il que cette communauté soit assez accueillante pour être à même de susciter la répétition du geste aussi symbolique qu'émouvant par lequel les vieilles colonies ont demandé à être transformées en départements français.

Ainsi, tandis que les uns ne croient pas pouvoir trouver ailleurs que dans l'autonomie leur épanouissement complet, d'autres, au contraire, estiment que leur intégration pure et simple à la France leur donne toute garantie.

Nous nous trouvons là en face d'aspirations qui tendent vers un but identique : leur émancipation humaine, mais par des voies contraires. C'est la preuve qu'il y a pour un peuple plusieurs moyens d'arriver à disposer de lui-même et il n'est pas prouvé que la proclamation de l'indépendance constitue actuellement le moyen le plus sûr.

Nous ne pouvons pas, en tout cas, faire fi de ces aspirations; il nous appartient de nous conformer à l'intérêt réel des populations. A nous de faire en sorte que leur maturité, leur émancipation, ils les considèrent non seulement comme possibles mais comme tout à fait désirables dans le cadre de notre Union Française.

De la même manière, il nous paraît tout à fait vain de discuter encore en vue de déterminer si la politique d'assimilation est supérieure à celle de l'association. Nous nous sommes prononcés pour une union librement consentie, c'est dire que nous laissons aux populations elles-mêmes le soin de choisir la formule qui leur paraîtra la meilleure.

Même les autochtones qui optent pour l'assimilation n'en-

tendent pas se laisser absorber facilement; ils ne veulent pas subir, ils veulent pouvoir « assimiler, non être assimilés ». Que ceux qui parmi nous rêvent d'une assimilation totale et générale se rendent donc à la raison : vis-à-vis des populations africaines ou asiatiques, nous ne pouvons pas adopter d'autre politique que celle de l'Association libre. Il appartiendra ensuite à ces peuples de se prononcer eux-mêmes s'ils le désirent pour leur assimilation; l'essentiel, c'est qu'elle ne soit pas imposée.

*
* *

## L'Union Française : principes directeurs

Il est, par contre, indispensable de définir avec précision nos principes de doctrine et d'action. Outre-mer comme dans la Métropole, on ne conçoit pas d'autre politique que celle qui est axée sur la personne humaine; je sais que l'on fait sourire quand on évoque à propos des habitants de la brousse africaine l'éminente dignité de la personne humaine. Ceux qui ont vécu en Afrique pourraient néanmoins témoigner à quel point, par exemple, les consultants d'un dispensaire ou les malades d'un hôpital sont avides d'égards et de respect. Ces soi-disant « grands enfants » redoutent le mépris plus que les châtiments corporels. Ils ont un sens aigu de la justice, de l'hospitalité, de l'autorité. Ils sont, par ailleurs, religieux dans tous les actes de la vie.

Dans ces sociétés hiérarchisées, travailler à la libération de la personne humaine ne signifie pas du tout s'acharner contre des structures familiales ou sociales qui ont fait leurs preuves et qui correspondent à des nécessités indiscutables. Nous ne devrions toucher qu'avec une infinie délicatesse à des coutumes ou des institutions dont la signification profonde nous échappe trop souvent.

Cette libération qui nous est demandée s'entend uniquement vis-à-vis de toutes les formes de *tyrannie* et d'*exploitation*, comme aussi vis-à-vis de la *misère*, vis-à-vis de la *maladie*, vis-à-vis de l'*ignorance*.

A un moment où les autochtones de partout aspirent à

une vie plus libre, moins étouffée, il nous est demandé de les aider à prendre une conscience plus explicite de leur dignité d'homme, de favoriser dans le cadre de leurs traditions familiales ou sociales leur épanouissement complet. Mais surtout pas de paternalisme; les Africains le repoussent comme la pire des humiliations, ils détestent tout ce qui sent la sollicitude teintée de compassion ou de pitié, ils apprécient beaucoup plus l'amitié franche et même brutale, en un mot ils veulent être traités en hommes libres.

Ne retrouve-t-on pas, au fond, là-bas, le même problème qui est posé en France depuis cent ans, vis-à-vis de la classe ouvrière. Nous avons laissé se constituer, en fait, sur le plan mondial un *prolétariat de race* comme il y a eu, et comme il y a, hélas! à l'intérieur de nos frontières, un *prolétariat de classe*.

Là-bas, comme ici, il faut libérer les hommes de leur état de vie diminuée, il faut leur rendre la fierté de leur condition, et j'allais dire jusqu'à la fierté de leur couleur. Pas du tout pour exalter un racisme inutile, mais pour leur donner enfin à l'intérieur de la grande famille humaine la place de choix à laquelle ils ont droit. Qui, mieux que nous, pourrait y travailler ?

Car il importe d'en finir ave ce préjugé de notre supériorité absolue d'hommes civilisés que nous opposons constamment à l'infériorité absolue et non moins définitive des hommes de couleur. Jusqu'à quand entretiendrons-nous cette idée véritablement raciste selon laquelle il n'y a rien au-delà des mers qui mérite notre respect. Or, sans parler des civilisations d'Extrême-Orient qui font pâlir la nôtre par leur ancienneté et leurs richesses, on trouve partout ailleurs des civilisations authentiques : soudanaise, dahoméenne, malgache. Elles sont ce qu'elles sont, attardées peut-être, par rapport à la nôtre, pour l'aménagement matériel de la vie et du monde, déformées aussi sur certains points, mais riches tout de même de connaissance, de philosophie et d'institutions d'une haute sagesse.

Là où l'on serait tenté de chercher des sauvages, ce sont des hommes que l'on découvre, et nulle part, en tout cas, comme l'a prouvé le grand missionnaire et ethnologue qu'était le P. Aupiais, on ne se trouve devant un vide humain ou un vide religieux.

De ces constatations de base, trois attitudes nettes et trois conséquences pratiques sont à dégager. La première, c'est qu'il faut reconnaître la *valeur humaine des collectivités* d'outre-mer. Les civilisations dont elles vivent représentent une richesse originale et, dans l'éventail des civilisations, une variété indispensable sans laquelle le patrimoine humain ne serait pas complet. Elles ont le droit de conserver leur originalité de conception et leurs structures de vie.

La deuxième, c'est qu'il faut reconnaître la *personnalité des collectivités d'outre-mer*, sur tous les plans et dans tous les domaines sur le plan *culturel*, par le maintien des langues et des moyens d'expression; sur le plan *économique*, par la primauté de fait donnée aux intérêts des autochtones; sur le plan *social*, par l'acceptation des structures qui donnent aux sociétés indigènes leur statut; sur le plan *politique*, par la reconnaissance des institutions existantes et par la création des cadres politiques à l'échelon du territoire ou de l'Union Française.

Et la troisième, enfin, c'est qu'il faut leur reconnaître le *droit à la vie et à l'évolution*. Après la libération des personnes qui s'est opérée jusqu'ici, un deuxième courant révolutionnaire agite en ce moment les masses autochtones; il concerne, avec leur épanouissement intellectuel et technique, leur émancipation sociale et politique.

Nous n'avons pas plus le droit de nous opposer à ces aspirations nouvelles et légitimes que de vouloir *a priori* bousculer les structures établies.

Des *élites* se précisent et se forment, nous devons les aider à se constituer sans les obliger pour autant à être la réplique pure et simple des élites de la métropole.

Les *collectivités* naturelles des centres ou de la brousse aspirent à une vie plus digne et plus élevée : améliorons leurs conditions d'existence par une formule nouvelle et adaptée de production, de profit, d'habitat, de loisirs.

Les *cadres* de techniciens, d'employés, de chefs d'entreprise désirent une égalité pratique et absolue avec les Européens : quoi de plus légitime qu'à une égalité de titres et de fonction réponde une égalité de traitements ?

Enfin, l'accession de tous à la plénitude des droits civiques et politiques est devenue depuis quelques mois un fait accompli. Elle exige comme corollaire inéluctable, la mise

au point de méthodes nouvelles en matières d'administration et de commandement.

Le dilemme qui nous est posé est en en définitive très simple et m'a été soumis en ces termes par nos frères d'Afrique Noire qui m'ont demandé :

« Êtes-vous pour ou contre l'évolution des Noirs ? »

La réponse va de soi. Cette évolution, nous la désirons de tout cœur, et, si nous avons bâti l'Union Française, c'est précisément pour lui offrir un cadre à sa mesure. Nous ne sommes ni pour une assimilation impossible, ni pour une absorption tyrannique, ni pour une fixité contre nature des institutions ancestrales. Le respect des civilisations autochtones n'implique pas que nous voulons les figer dans leur forme d'autrefois, mais le refus d'imposer du dehors une assimilation ou une absorption plus néfaste qu'utile n'implique pas que nous repoussions le profit d'une co-pénétration réciproque entre culture et civilisation très différentes.

Nous sommes en définitive pour une symbiose active et fraternelle dans laquelle Européens et autochtones trouveront leur avantage.

Encore faut-il que les uns et les autres s'acheminent de plus en plus vers une compréhension loyale qui suppose des contacts répétés, une compréhension confiante et, pour tout dire, une amitité réciproque. *A notre Union Française encore fragile et incertaine, il faut donner une âme.*

Sans âme, nous en sommes convaincus, l'Union Française ne pourrait devenir la réalité vivante que nous souhaitons, mais il lui faut aussi un corps, un corps politique, économique, social, culturel. Ce corps a déjà pris naissance, il se développe sous nos yeux. Il faut l'aider à acquérir sa structure définitive.

Au point de vue politique, d'abord. L'Union Française est née sous le signe de la démocratie, et elle représente, pour beaucoup de territoires, une véritable révolution. Alors qu'on en était à discuter depuis des années et des années sur l'importance des droits à leur « accorder » et non à leur reconnaître, et sur les gradations qu'il faudrait observer dans les degrés de leur évolution, on leur a brutalement reconnu, en une fois, la plénitude de tous les droits.

Qu'il en résulte chez ces populations une crise de croissance, ou même un manque de digestion, ce n'est pas éton-

nant. Mais ne nous laissons pas prendre cependant aux arguments hypocrites de ceux qui mettent sans cesse en opposition les droits et les devoirs du citoyen, ni aux regrets réactionnaires de ceux qui préconisent d'enseigner les devoirs avant de proclamer les droits.

Est-ce que la reconnaissance de droits légitimes qui se rattachent, en fin de compte, aux droits sacrés de la personne humaine, ne constitue pas, pour ceux qui en bénéficient, le meilleur prélude à la compréhension des devoirs? Est-ce qu'elle ne crée pas le climat favorable à leur acceptation?

« Ce que nous voulons, me disait l'un des députés les plus éminents parmi les députés de couleur, c'est instaurer partout en Afrique une véritable démocratie. »

Est-ce bien là le vœu réel des populations d'outre-mer? C'est un peu comme si l'on disait que la tribu des Kirdi, perdue dans les montagnes du Nord du Cameroun, désire avec impatience un président de la République.

En réalité, il y a une élite qui suit avec attention et avec une persévérance étonnante les événements politiques, et j'ai été très surpris, lors d'une tournée en Afrique Noire, des questions intelligentes, précises qui m'ont été posées par des évolués sur la constitution, et même sur les débats de la Commission d'outre-mer.

Que cette élite, qui regarde avec foi vers l'avenir politique de son pays, soit appelée à orienter les destinées de ces territoires, ce n'est pas douteux. Pour l'instant, en tout cas, elle se forme, elle s'organise et elle confronte les vues sociales et politiques qui lui ont été léguées par ses ancêtres avec les données nouvelles que nous lui apportons.

Se fait-elle de la démocratie une notion conforme à la réalité, ou simplement semblable à celle que nous en avons nous-mêmes? C'est peu probable.

Du moins, la formule primordiale a été retenue : gouvernement du peuple par le peuple, pour le peuple. Reste à savoir si elle trouvera facilement, en Afrique, en Asie et ailleurs, à s'acclimater, si elle pourra planter des racines solides, si elle portera des fruits utiles.

L'instauration d'un régime démocratique ne va-t-elle pas heurter des traditions bien établies et une structure sociale qui répondait à des aspirations profondes? Quand je vois

un Sultan se dire le partisan résolu de la souveraineté populaire, je ne peux que sourire. Les gens qui dépendent de lui sont encore des sujets, ils ne l'approchent qu'à une certaine distance, en se tenant accroupis par terre, en baisant la terre ou en la touchant de leurs mains. Loin de moi la pensée de critiquer une telle formule, mais je n'y vois pas encore la promesse d'une véritable démocratie.

Comment va se résoudre, en fin de compte, cette rencontre entre le régime démocratique importé d'Occident et des régimes strictement féodaux ? Trois solutions sont possibles : ou bien la domination de l'un sur l'autre, ou bien une symbiose qui ne manquera pas d'originalité, ou bien le remplacement des régimes anciens par le régime nouveau.

On a parlé d'une nouvelle féodalité qui serait en train de s'instaurer en Afrique, une féodalité issue du suffrage universel et nourrie dans le sérail du Palais-Bourbon. On exagère sans doute. Mais il est certain, et de l'aveu même de leurs représentants, que partout se pose avec acuité la nécessité d'élites nouvelles nécessaires à une gestion démocratique, à une administration compétente, à une représentation qualifiée des territoires d'outre-mer.

Des formations de caractère politique sont-elles en mesure de préparer ces cadres ? Jusqu'à un certain point, mais c'est évidemment le développement de l'enseignement et de l'éducation qui constitue le fondement de cette préparation. Il faut y ajouter, car elles sont appelées à grandir, les organisations culturelles et syndicales.

En beaucoup d'endroits, elles sont encore trop jeunes pour qu'on ait pu voir émerger d'elles des hommes marquants, mais leur heure viendra vite. N'oublions pas que, pour beaucoup de territoires, l'éveil à la vie politique date seulement des élections d'octobre 1945 et que les autochtones ont dû aller aux urnes la première fois, sans avoir reçu la moindre initiation politique.

Tandis que, en 1944, on étudiait avec beaucoup de précautions la participation des autochtones à l'organisation territoriale ou communale, un an plus tard on brûlait toutes les étapes pour jeter les autochtones sans ménagements dans la bataille électorale la plus dure : celle qui prépare la représentation législative.

En beaucoup de territoires, on s'attendait à des résultats

ahurissants ou même catastrophiques. Ils n'apportent en réalité que d'heureuses surprises.

Bâtirons-nous l'Union Française ? Telle est l'interrogation anxieuse qui préoccupe en ce moment tous ceux qui désirent rendre effective dans un climat de libre association cette communauté de fait qui s'est établie depuis quelques décades entre la Métropole et les territoires d'outre-mer dispersés sur tous les points du globe.

Et d'abord les populations de ces différents territoires la désirent-elles ?

Tout au moins, il ne la refusent pas. Ils ne sont pas assez aveugles pour ignorer les compétitions internationales dont leurs pays sont l'enjeu et les emprises dont ils seraient la proie s'ils étaient livrés à eux-mêmes.

A cette Union d'un genre nouveau, qui n'a pas de précédent dans l'Histoire ni en droit, nous pensons qu'ils sont prêts à apporter leur adhésion dans la mesure, pensons-nous, où elle aura cette « âme » que nous avons essayé de définir; dans la mesure aussi où nous accepterons de lui donner un « corps » politique, économique, culturel, social, qui soit assez souple pour englober toutes les diversités propres à chaque territoire.

Ce qui est sûr c'est que, si nous réussissons à la bâtir, cette Union Française tant attendue, nous aurons accompli dans le monde, ainsi que me le disait un délégué d'Europe Centrale à l'O.N.U., « une révolution comparable à celle de 1789 ».

*(A suivre.)*

Dr Louis Aujoulat.

# LA FRANCE
# ET LA CULTURE EN PAYS ARABES

Un récent article de M. Maurice Pernot sur la *Ligue arabe* [1] se termine par d'importantes suggestions sur le grand effort qu'il demande à la France en matière d'études arabes.

Il souhaite la voir donner une telle « éducation arabe et musulmane » aux élites nord-africaines, qu'elles n'éprouvent plus le sentiment d'infériorité dont elles souffrent actuellement au contact de leurs coreligionnaires égyptiens.

« L'Islam, continue-t-il, ne doit pas être seulement toléré et respecté en France musulmane, il doit y être mieux connu. Il faut que sa langue essentielle, que son histoire, que ses conceptions religieuses, juridiques et sociales, y fassent l'objet d'un enseignement de haute qualité. Ce n'est pas assez de construire des mosquées, de laisser aux musulmans leur statut personnel, ni même de leur ouvrir l'accès de nos assemblées. Donner au monde de l'Islam l'impression, la certitude évidente que sa civilisation, son art, son rôle historique ne sont nulle part mieux connus et plus soigneusement étudiés que dans notre Afrique du Nord, voilà, croyons-nous, la meilleure façon de désarmer certaines propagandes et de retenir dans notre Union Française des peuples qui peuvent contribuer à l'enrichir... »

Cette proposition doit être envisagée en toute objectivité. Nous essaierons donc de le faire ici, sans discuter le détail des termes, indiquant seulement au passage ce qu'a d'inacceptable aux yeux des Égyptiens — et de quelques autres — l'appellation de « France musulmane » appliquée aux trois pays d'Afrique du Nord; sans insister non plus sur l'espérance qu'enseigner les grandeurs de l'Islam suffira pour enrayer l'aspiration profonde insérée dans une « mystique » générale de libération des pays musulmans soumis à un contrôle européen, quel qu'il soit.

Depuis longtemps, ce problème des études arabes a retenu notre attention. Dès 1938, il nous parut nécessaire de signaler l'importance des études culturelles à faire avec les musulmans [2], surtout

1. Cf. *La Revue Hommes et Mondes*, mars 1947, pp. 458-475, particulièrement p. 475.

2. Cf. *Terrains privilégiés de collaboration avec les musulmans*, in *Afrique Française*, octobre 1938.

en philosophie arabe, qui est une de leurs gloires et qui eut une influence considérable sur la pensée médiévale en Occident. Cette influence fut même, en 1940, le sujet d'une de nos conférences données à la *School of Oriental Studies* de l'Université de Londres. Et le désir de faire connaître les trésors philosophiques du patrimoine arabe nous inspira des travaux poursuivis durant d'assez longues années déjà.

Étendre ces perspectives au large domaine de la culture arabe tout entière est certes une excellente conception. Mais cette rencontre de pensée ne nous met que plus à l'aise pour nous placer à un point de vue assez différent de celui de M. Pernot.

Une récente mission du ministère de l'Éducation Nationale me conduisit auprès des Universités égyptiennes. J'y reçus le plus aimable accueil, et il s'adressait aussi, j'en suis sûre, à la France, par-delà mes livres, qui leur ont dit tant de fois ma sympathie à l'occasion d'œuvres qui leur sont chères.

Ce ne sera, j'espère, trahir aucun secret que de dire combien l'aspect proprement culturel, fondé sur l'étude d'un passé glorieux, me paraît maintenant dépassé.

Le monde arabe ressent une forte poussée de vie. Hormis l'Égypte, les États qui le composent sont assez petits, et sans population suffisamment forte pour s'organiser seuls. Ce besoin d'un lien, ils l'ont cherché tout naturellement d'abord dans la communauté musulmane, et la ligue arabe en est une expression, après un demi-siècle de tâtonnements. C'est ce qui fait sa force.

Mais ce serait une grave erreur de concevoir cette montée de vie comme orientée vers le passé. Sans doute, la haute valeur du passé arabe fonde cette « Renaissance », qui est née en Égypte de l'expédition de Bonaparte, en Syrie et au Liban des travaux linguistiques des missionnaires catholiques et protestants, et partout de l'impulsion due aux recherches des orientalistes européens du XIX[e] siècle. Bientôt, les élites des peuples de langue arabe donnèrent tous leurs efforts aux travaux nouveaux qui eurent chez eux des promoteurs ardents dès le XIX[e] siècle dernier.

Mais, s'appuyant sur leur passé pour redevenir eux-mêmes, ils tournent tous leurs efforts vers l'avenir. C'est pourquoi leurs chefs s'appliquent à former des États constitués, indépendants, et à procurer à leurs peuples des conditions de vie moderne. Il faut bien qu'elle soit moderne, car il n'y a pas de vie anachronique possible.

Nous savons ce que représente la distance franchie par le Maroc en trente ans. Les autres pays, moins guidés, ou mis en route plus tôt, ont marché moins vite. L'Égypte, avec son avance de plus d'un siècle, est aussi allée plus loin. Sa « Renaissance » intellectuelle est la plus avancée, et cela permet de comprendre que le stade des études proprement arabes soit franchi.

Sans doute, on tient beaucoup à la philosophie ancienne, et l'Université de l'Azhar me reçut avec grand honneur à cause de ce qu'il n'avait été donné d'en dire. Mais tout le monde signala qu'on voulait connaître largement la culture moderne et, aussitôt que possible, ne pas rester en arrière.

L'Égypte a une admirable estime des choses de l'esprit. Elle n'est

pas encore formée à donner des œuvres de premier plan; mais à voir l'intérêt, l'application, l'enthousiasme, que suggèrent le savoir, l'effort intellectuel et la culture, on estime impossible qu'il n'y ait pas de fruits nouveaux dans un avenir peut-être assez proche.

Devant cet élan, qui n'est pas sans gaucheries, mais qui demeure une chose vraiment très belle, on mesure ce qui manquerait à un gros effort de la France sur le seul plan de la culture proprement religieuse, juridique et littéraire de l'Islam.

On risquerait une singulière déconvenue, et une interprétation tout à fait différente de cette bonne volonté. Était-il possible d'apporter un respect plus opportun et plus compréhensif, de trésors d'art inestimables, que Lyautey n'en apporta dans la première organisation du Maroc ? Était-il mesure plus sage que d'essayer de conserver ce qui était viable, et de ne pas couper de ses racines le peuple que nous devions aider ? Et cependant, voici déjà une vingtaine d'années, une jeunesse ardente, devenue maintenant les cadres du nationalisme, commençait de dire : « On veut ressusciter nos vieilleries pour nous confiner dans le passé et nous empêcher de jouer un rôle dans le présent. »

N'est-ce pas avec une âpreté nouvelle que nous risquerions de faire répéter cette critique dans tout le monde arabe en nous présentant seulement comme les champions du rôle historique des Arabes ?

Cet enseignement doit, certes, trouver une place accrue : nos Universités sont très loin d'offrir l'étude de questions neuves qui sont des mines presque inépuisables de trouvailles, comme la philosophie arabe et l'histoire des sciences arabes, par exemple. Si la plupart ne peuvent être étudiées à fond qu'à Paris, beaucoup peuvent donner naissance à des centres de recherches en Égypte, en Irak comme à Alger et au Maroc, etc. A ce sujet même, la France aurait un rôle beaucoup plus profond et plus large, en étant aussi l'animatrice des recherches et des travaux dans les pays arabes reliés à elle, intellectuellement, voire par un organisme nouveau, plutôt qu'en se limitant à un programme de cours, si intéressants soient-ils.

Mais cet aspect historique est très loin de répondre aux aspirations, aux besoins les plus impérieux des pays qui doivent vivre; car un tel foyer de culture serait, je suppose, destiné à rayonner au-delà du lieu où il serait créé. Insister sur une grandeur passée sans aborder les moyens d'accomplir une évolution qui est question de vie ou de mort, c'est exacerber les rancœurs et faire sentir avec acuité l'infériorité de la condition présente.

Le monde entier se trouve devant des difficultés immenses. La France doit y adapter les territoires dont elle a la charge, bien sûr. Mais d'autres ne seraient pas opposés à recevoir d'elle un nouveau secours.

Une aide sous une forme nouvelle, qui ferait apparaître son vrai visage. On me parlait d'elle au Caire comme d'une personne très chère, une grande blessée dont la convalescence était veillée avec la plus touchante sollicitude. Et dès qu'elle aura repris ses forces, ne reprendra-t-elle pas aussi sa place ? Ce qu'on attend d'elle ? Oh ! sans doute l'Amérique est généreuse, ouverte, comble de dons que la

France ne peut faire — et quelquefois ne sait pas faire, parce que les mesquineries de son administration sont exaspérantes — mais cependant, la France, on sait bien que c'est encore la plus désintéressée, peut-être même, malgré la misère traditionnelle de ses savants, celle qui trouvera le mieux les solutions aux cas difficiles, et... malgré les gaffes de tant de ses nationaux, celle qui aura le plus de délicatesse devant les situations sociales douloureuses. Elle a beaucoup étudié ces choses... La France, c'est celle à laquelle on recourra, si elle le veut, en toutes les questions suprêmement importantes que l'enseignement actuel n'est pas fait pour enseigner, précisément parce que ce sont les applications, des compléments, qui demandent une préparation personnelle profonde de celui qui les rencontre lorsque la scolarité a pris fin, et avec elle le rôle des organismes existants.

Ce ne sont pas seulement les gloires du passé que la France peut aider si elle le veut, à faire revivre. C'est la vie sociale à faire remodeler doucement, du dedans, par ceux qui viendront étudier et adapter eux-mêmes, compte tenu des particularités de l'Islam, ce que nous aurons pu préparer en vue de cette utilisation. Ce sont les problèmes scientifiques de tous ordres dont il faut suggérer une solution appropriée aux besoins et aux particularités locales.

Une telle intervention souple, et forte, et précise, prévoyant un esprit d'équipe entre les disciplines diverses parce que tous les problèmes sont complexes, mettrait la France au-dessus du soupçon politique, comme un guide sûr, à la fois discret, efficace et animateur, de la vie d'aujourd'hui non moins que de l'étude du passé.

A.-M. Goichon.

# AUX ETATS-UNIS

*L'affaire Wallace.*

Les discours que M. Henry Wallace, ancien vice-président des États-Unis, vient de prononcer tout récemment en Angleterre et à la B.B.C. redonnent une actualité nouvelle à la controverse qu'il avait eue l'été dernier avec le gouvernement américain et qui avait provoqué sa démission du ministère du Commerce; l'une des conséquences de cette controverse fut la fondation, en janvier, de deux organisations libérales rivales, le P.C.A. et l'A.D.A., dont nous avons parlé dans notre chronique du mois de mars. La tournée en Europe de M. Wallace affirme et prolonge sur le plan international les positions prises à ce moment-là. Le mouvement libéral américain, scindé en deux, se tourne vers une Angleterre travailliste qui est elle-même partagée entre des tendances contradictoires.

Henry Wallace a défini ses positions quant au contrôle de la bombe atomique et à la politique à suivre à l'égard de la Russie, dans sa lettre du 23 juillet 1946 au président Truman, dans son allocution à Madison Square Garden le 12 septembre 1946, et à la radio le 20 septembre; il y est revenu dans des articles parus dans *New Republic*, organe libéral dont il accepta de devenir le directeur pour pouvoir exprimer ses points de vue; enfin, le fait de prendre publiquement position à l'étranger sur la politique de son propre pays, en la critiquant violemment, ranime des dissensions qui ont divisé l'opinion publique américaine.

La tendance libérale anti-Wallace s'est exprimée avec une force particulière dans un article que le théologien protestant Reinhold Niebuhr donna au magazine américain *Life*, le 21 octobre 1946, et qui fit alors grand bruit; dans plusieurs commentaires du *Commonweal*, organe libéral d'inspiration catholique, enfin dans un télégramme envoyé en janvier à Ernest Bevin par *The New Leader*, organe social-démocrate américain; ce télégramme, signé par une centaine de personnalités de la vie politique aux États-Unis, attaque M. Wallace et soutient la politique de fermeté vis-à-vis de la Russie du gouvernement travailliste anglais; il provoqua chez Henry Wallace et ses partisans une violente réaction;

en réponse à un commentaire de ce dernier, *The New Leader* publia, le 22 mars, un article de Dorothy Thompson, écrivain libéral qui fait autorité.

Cherchons à dégager les idées essentielles et les manœuvres qui inspirent tant de manifestations et de contre-manifestations.

Laissant de côté la critique, par M. Wallace, du plan Baruch pour le contrôle de la bombe atomique, car il semble bien qu'il ait quelque peu déformé ce qu'il critique, allons tout de suite à ce qui nous paraît être l'essentiel de la controverse des libéraux américains entre eux et des tenants ou adversaires sur le plan international de la politique étrangère américaine à l'égard de la Russie : politique de fermeté ou politique de concessions destinées à susciter la confiance.

M. Wallace, obsédé par l'idée d'une guerre atomique et les moyens de la prévenir, voit dans la confiance mutuelle le seul moyen d'édifier une paix durable, et dans la méfiance réciproque des Russes et des Américains, l'obstacle majeur. Il détaille les causes psychologiques de la méfiance russe : invasions successives, régime tzariste fondé sur l'ignorance, la peur et la force; intervention des Anglais, des Français et des Américains dans les affaires russes de 1919 à 1921; position stratégique de la Russie entre l'Europe et l'Asie, enfin le « formidable pouvoir émotionnel que le marxisme et le léninisme donnent aux dirigeants russes ». Il en conclut qu'une politique de fermeté ne pourra que durcir les positions des adversaires potentiels. Comment donc établir cette confiance mutuelle indispensable à l'établissement d'une paix véritable ? C'est ici que s'affirme l'idéalisme de M. Wallace, non seulement son idéalisme, mais, disons-le, sa méconnaissance, quelque peu naïve de la nature d'un système totalitaire. Il admet d'une part que la domination de l'Europe orientale par la Russie est un fait accompli contre lequel l'Amérique ne peut rien : « De notre côté, nous devrions reconnaître que nous n'avons pas plus à nous mêler des affaires politiques de l'Europe orientale que la Russie n'a à se mêler des affaires politiques de l'Amérique latine, de l'Europe occidentale et des États-Unis..., que cela nous plaise ou non, les Russes chercheront à socialiser leur sphère d'influence exactement comme nous essayons de démocratiser la nôtre. » Mais, tout en reconnaissant que deux systèmes absolument étrangers l'un à l'autre sont donc appelés à coexister, M. Wallace maintient qu'une certaine compréhension est possible sur le plan commercial, et sur ce plan seul qui apparaît comme indépendant du plan politique : « Nous ne pouvons pas permettre que la porte soit fermée à notre commerce en Europe orientale pas plus que nous ne le pouvons en Chine. Mais nous devons en même temps reconnaître que les Balkans sont plus proches de

la Russie que de nous. » La méconnaissance radicale par M. Wallace de ce qu'est le totalitarisme éclate lorsqu'il dépeint les deux systèmes comme de simples modes de production qui se justifieront par leurs résultats; celui qui apportera le niveau de vie le plus élevé sera automatiquement reconnu comme le meilleur : « Les idées russes de justice économico-sociale vont gouverner presque un tiers du monde. Nos idées de la démocratie fondée sur la libre entreprise gouverneront la plus grande partie du reste. Les deux idées s'efforceront de prouver dans leurs zones respectives de domination politique quelle est celle des deux qui peut apporter la plus grande satisfaction au commun des hommes. Mais, par accord mutuel, cette concurrence devrait s'établir sur une base amicale... que les résultats des deux systèmes parlent pour eux-mêmes... Dans une concurrence pacifique et amicale, le monde russe et le monde américain deviendront graduellement semblables. Il y aura toujours un conflit idéologique — mais ce n'est pas une raison pour que les diplomates ne découvrent pas une base sur laquelle les deux systèmes vivront en sécurité dans le monde côte à côte. »

La scission du mouvement libéral américain a pour cause cette différence même d'interprétation de la nature idéologique et des nécessités internes du système soviétique. Les libéraux anti-Wallace reprochent à l'ancien vice-président de ne pas voir tel qu'il est le totalitarisme russe et de proposer des solutions caractérisées par leur défaut de logique : « La confusion qui règne dans le libéralisme américain, et dont le discours de Wallace est le symbole, doit être considérée comme catastrophique à la lumière des réalités européennes », écrivait déjà le 21 octobre, dans *Life*, Reinhold Niebuhr, et il ajoutait : « La critique par Wallace (de la politique américaine) est dangereuse parce que fondée sur des illusions semblables à celles que nourrissaient les conservateurs des années trente vis-à-vis du nazisme. » L'effort que recommande M. Wallace pour dissiper la méfiance des Russes en leur faisant des concessions qui engendreraient la confiance, cet effort a déjà été fait, rappelle Reinhold Niebuhr, par le président Roosevelt et avec une générosité que l'on peut regretter, vu les résultats. Les craintes que ressent l'U.R.S.S. à l'égard des démocraties occidentales ne viennent qu'en partie, continue-t-il, de son infériorité technique; elles sont dues aussi en partie « à l'insécurité de l'oligarchie tyrannique qui gouverne la Russie et qui doit, comme toutes les tyrannies, accentuer le conflit de son pays avec le monde afin de rendre plus supportable à ses victimes son oppression. » Le *Commonweal* n'est pas moins catégorique dans son interprétation de la « défiance » des Russes vis-à-vis du monde non-communiste : « M. Wallace ne tient aucun compte de ce

simple fait que cette « défiance » est une arme politique très commode *à l'intérieur* de la Russie; dans l'état de démoralisation de ce pays ravagé par la guerre, c'est peut-être la seule arme vraiment effective qui soit à la disposition des maîtres du Kremlin. L'oublier et prétendre que nous pouvons « convaincre » le Kremlin de sacrifier cette arme est de la folie. »

Dorothy Thompson, dans son article du 22 mars dans le *New Leader*, critique surtout chez M. Henry Wallace le confusionnisme de pensée, en vertu duquel il soutient qu'il faut à la fois « trouver un moyen de vivre avec les Russes tout en s'efforçant de promouvoir les quatre libertés partout dans le monde ». Dorothy Thompson répond à cette déclaration de principe, d'abord que les Russes ne croient pas aux quatre libertés où que ce soit, ensuite que si les États-Unis prétendent intervenir dans le monde entier en faveur des quatre libertés, ils risquent la guerre, car on ne peut intervenir que par la puissance, par une politique de puissance. Comme tous les libéraux de son bord, elle soutient que la meilleure manière d'éviter la guerre avec la Russie, c'est, d'abord, de ne pas miner l'intégrité intellectuelle et morale des États-Unis en prétendant que les quatre libertés existent là où elles n'existent pas, de ne pas se laisser impressionner par les manœuvres russes et de ne pas réduire la force américaine; de calculer exactement les limites des intérêts et de la puissance américaine, ainsi que les risques éventuels, enfin de rendre clair à l'U.R.S.S. qu'elle aussi court des risques très sérieux, qu'elle devrait *également* prendre en considération. Ainsi, la critique des libéraux anti-Wallace se fonde sur deux ordres de raisons : les unes concernent la nature intrinsèque du régime stalinien et ses nécessités internes, les autres sont des désaccords quant à la tactique à suivre, mais, en fait, les secondes ne sont qu'une conséquence des premières, qui, seules, sont vraiment déterminantes.

Ces positions de principe dissimulent-elles des intrigues ? Risquent-elles de favoriser certaines manœuvres ? Les partisans de Wallace ont immédiatement soulevé cette objection au télégramme à Bevin en remarquant que parmi les signataires se trouvent des républicains qui, étant donné leur attitude politique, usurpent la dénomination de « libéraux ». D'autre part, quelqu'un comme Dorothy Thompson veut à son tour, en soulignant la confusion qui règne parmi les « libéraux », se distinguer de ceux qui soutiennent que les quatre libertés qui n'existent pas en Espagne existent en Pologne. Le danger qui guette les libéraux du groupement de l'A.D.A. (*Americans for Democratic Action*), c'est de servir de couverture à un mouvement réactionnaire et de favoriser une hystérie anti-communiste; nous les

croyons des démocrates assez clairvoyants pour parer à ces dangers et éviter des collusions regrettables. Un danger parallèle existe chez les libéraux du type de Wallace, celui de servir de paravent aux communistes de stricte obédience; or, les faits ont déjà montré que de ce côté la clairvoyance est souvent prise en défaut.

L'aspect le plus intéressant des récents épisodes Wallace est le rapprochement entre les deux fractions du mouvement libéral américain et les deux ailes du parti travailliste anglais. Wallace, dont l'attitude à l'égard de l'Angleterre s'est singulièrement modifiée récemment, se trouve rapproché de M. Crossman, leader des « rebelles » travaillistes, par le désir de ne pas choisir entre les États-Unis et la Russie; les uns et les autres défendent l'idée d'un bloc européen qui servirait d'intermédiaire entre les deux grandes puissances. Lorsque Henry Wallace adjure le *Labour* anglais de refuser de choisir entre les deux blocs, d'empêcher le monde de choisir en refusant lui-même de le faire, il rencontre aisément les préoccupations des « rebelles », ceux-ci souhaitant une Angleterre qui réduirait ses effectifs militaires afin de pouvoir augmenter sa main-d'œuvre et intensifier par là sa reconstruction socialiste. Mais on peut se demander si une telle position n'est pas paradoxale : pour refuser de choisir, il faut disposer d'une force propre, capable de s'imposer; or, l'Angleterre ne paraît plus en état de disposer de cette force, en aucune hypothèse; déjà obligée de demander aux États-Unis de la relever en Moyen-Orient, elle serait beaucoup plus encore incapable de jouer un rôle international indépendant si elle voulait concentrer toutes ses ressources sur sa reconstruction. Enfin, la force de l'Angleterre, c'est la force de son *Commonwealth*, et celui-ci semble devoir entretenir des relations autonomes, de plus en plus étroites, avec l'Amérique; que serait une Angleterre uniquement anglaise, européenne ?

Signalons, pour finir, un paradoxe de plus dans la croisade de M. Wallace; il se pose en défenseur d'un monde unifié, *one world*; il prétend défendre l'héritage de Roosevelt qui avait espéré, au travers des concessions de Yalta, sauvegarder l'unité d'un monde que ne diviseraient pas des zones d'influence. Après avoir reconnu le fait d'une zone d'influence soviétique et d'une zone d'influence occidentale, M. Wallace voudrait encore que les démocraties occidentales, non seulement s'abstiennent de pénétrer politiquement la zone soviétique, mais même d'employer des moyens de puissance pour en limiter l'expansion. De l'héritage de Roosevelt, il semble donc n'avoir gardé que l'aspect temporaire — celui de convaincre la Russie par des concessions; à la volonté d'unifier le monde, dans la mesure du possible, par la démocratie politique

en même temps qu'économique, s'est substituée une foi naïve dans le progrès économique par le commerce et une méconnaissance totale du rôle politique de la volonté de puissance, spécialement dans les systèmes totalitaires. Même si la stratégie internationale proposée par M. Wallace ne paraît pas efficace, la position qu'il a prise ne semble pas inutile, par le bruit même qu'elle provoque. Elle peut obliger les libéraux qui lui sont opposés à se montrer prudents dans leurs alliances et leurs buts immédiats, elle peut amener une opinion publique toujours entière et versatile à réfléchir aux dangers d'un anti-communisme systématique. Enfin, M. Wallace nous rappelle justement qu'on ne combat le communisme qu'en apportant des solutions démocratiques positives, et que, dans la lutte contre le communisme, tous les moyens ne sont pas les bons. D'autre part, ses illusions d'aujourd'hui ne doivent pas faire oublier qu'il est l'homme qui a travaillé à rétablir la prospérité du fermier américain, un adversaire de toujours des régimes nazi et fasciste, l'auteur de *Sixty Million Jobs*, un New Dealer éminent, et qu'un New Deal mondial englobant les démocraties européennes partiellement socialisées reste la seule alternative à l'expansion du communisme.

### *Les communistes dans le C.I.O.*

L'attaque quelque peu bruyante, menée contre le communisme aux États-Unis, ne doit pas apparaître exclusivement comme un jeu du grand capitalisme fortifié et excité par la victoire des Républicains aux élections de novembre. Dans la mesure où l'influence du Parti Communiste pose un problème aux États-Unis, c'est à l'intérieur du Congrès des Organisations Industrielles — le C.I.O. —. C'est aussi à l'intérieur de cette confédération ouvrière qu'une réaction vigoureuse s'est organisée. Les communistes ou communisants y dirigent un certain nombre de syndicats nationaux dont l'ensemble représente les 2/7 de l'effectif; de plus, ils contrôlent une importante minorité du syndicat de l'Automobile. Il y a quelques mois encore, cette « gauche » du C.I.O. était en position offensive; les contre-attaques n'étaient que limitées et individuelles; elles se sont multipliées et coordonnées au point que le *Daily Worker*, organe américain du parti communiste, déclarait le 2 février que

> les anticommunistes mènent, dans les syndicats les plus progressifs du C.I.O., des campagnes de désunion et sont passés à des mouvements de scission déclarée.

L'organe social-démocrate *New Leader* énumère comme suit les raisons de la lutte : au moment où des parlementaires républicains proposent des mesures défavorables au mouvement ouvrier, l'existence de citadelles communistes dans le C.I.O. affaiblit sa position aux yeux du public. C'est en invoquant l'influence du parti que le patronat du Sud s'oppose à l'organisation de ses salariés par le C.I.O. Par-dessus tout, on reproche aux communistes l'utilisation qu'ils font de leurs fonctions syndicales à des fins politiques. Ils se servent des Syndicats Nationaux et des Conseils Intersyndicaux locaux ou régionaux pour des prises de positions politiques qui ne sont guère représentatives de la politique nationale du C.I.O., ce qui est préjudiciable non seulement à cette Confédération mais à tout le mouvement ouvrier américain. Lorsque les intérêts de la politique étrangère russe semblent l'exiger, ils rompent l'harmonie du C.I.O. par des campagnes contre leurs adversaires de tendance : Walter Reuther, président de l'Automobile, James Carey, secrétaire-trésorier de la Confédération, Milton Murray du Syndicat des journalistes. Enfin, un nombre croissant de syndiqués considèrent que leurs intérêts ne constituent pas le souci primordial de leurs dirigeants communistes.

En octobre dernier, trente-quatre dirigeants du C.I.O. représentant 150.000 travailleurs de la ville de New-York (dont le Conseil intersyndical est à direction communiste) organisaient le *Comité du C.I.O. pour un syndicalisme démocratique*. Rassemblant des sociaux-démocrates, des catholiques, des partisans de l'indépendance syndicale, le nouvel organisme se présente comme suit :

Nous, les forces progressives et antitotalitaires du C.I.O., nous sommes réunis et avons formulé ce programme afin que, une fois pour toutes, le peuple américain sache que les porte-parole des 6.500.000 membres du C.I.O. ne sont pas maintenant et n'ont jamais été les groupes communistes, petits mais bruyants, dont la conquête du C.I.O. est l'objectif et qui se sont introduits dans ses organisations régionales et locales. Nous sommes opposés à leur tactique et à leur politique. Nous entendons consacrer nos énergies à présenter aux membres du C.I.O. et au peuple américain un programme positif de politique intérieure et extérieure, démocratique et américain.

On attendait un grand débat au huitième Congrès confédéral qui s'est tenu à Atlantic City en novembre. Le président, Philip Murray, un catholique sans aucune sympathie pour le communisme, a usé de toute son habileté et son autorité pour éviter tout éclat. Il réussit à faire proposer par une commission de six membres, trois de chaque tendance, une résolution où il est dit que les délégués au congrès

condamnent et repoussent les tentatives d'immixtion dans les affaires du C.I.O. du parti communiste ou des autres partis politiques.

Un dirigeant du parti a participé à la rédaction de ce texte... Les seuls résultats pratiques du congrès d'Atlantic City ont été l'interdiction aux Conseils Intersyndicaux, régionaux ou locaux, de se prononcer sur des questions nationales ou internationales sur lesquelles la Confédération n'a pas pris position, la défense aussi de se faire représenter dans des organismes non reconnus par la Confédération. Cette double interdiction empêchera les communistes ou communisants d'utiliser certaines de leurs positions syndicales pour appuyer la ligne du parti. Tandis qu'il limitait ainsi le débat, le président Murray ne dissimulait pas ses sentiments : « Le C.I.O., a-t-il dit, ne doit être loyal qu'à un seul pays... » Et encore : « l'Amérique doit aujourd'hui faire face à une menace totalitaire venant à la fois des réactionnaires et des communistes. » Deux déclarations typiquement américaines.

Le congrès d'Atlantic City n'a même pas marqué un temps d'arrêt dans le mouvement pour l'indépendance syndicale qui agite les organisations de base du C.I.O. Depuis novembre, les Conseils intersyndicaux des États du Massachussetts et de New Jersey ont pris position en sa faveur. Deux citadelles du parti, les Conseils de l'État du Wisconsin et de la ville de Milwaukee, sont tombées aux mains de leurs adversaires. Après avoir longtemps suivi la ligne du parti, Joe Curran, président du Syndicat National des Marins a engagé une lutte très dure sur le front de mer. La révolte s'organise dans les deux plus importants syndicats nationaux à direction communiste, celui de l'Industrie Électrique, celui de la Fonderie. Un des initiateurs du mouvement, le président de l'organisation très militante de la Construction navale, John Green, a préconisé des mesures radicales :

> En excluant les communistes des postes de direction syndicale, nous protégeons la démocratie, l'intégrité syndicale.

Il a fait réaffirmer par le congrès de 1946 une disposition statutaire adoptée par son syndicat en 1941 : les communistes sont déclarés inéligibles à des fonctions syndicales au même titre que les nazis, les fascistes, les membres du Ku Klux Klan.

> Le souci essentiel de ces hommes, explique-t-il, n'est pas le bien-être du travailleur américain, mais le service d'idéologies et d'États étrangers. Nous voulons être sûrs que tous les dirigeants de nos organisations sont des citoyens loyaux de notre pays, sans autre allégeance.

L'aspect de réaction nationale parallèle à la réaction anticom-

muniste ne manquera pas de frapper les Européens; elle ne saurait surprendre cependant chez les travailleurs des États-Unis, pour qui l'attachement à l'Amérique ne fait qu'un avec l'idée démocratique. Ce mouvement anticommuniste pourrait n'être pas sans répercussion internationale car le C.I.O. est une des pièces maîtresses de la *Fédération Syndicale Mondiale*; une modification de son équilibre interne pourrait modifier le jeu des influences dans la grande organisation ouvrière internationale.

*La condition des professeurs*

Un fait nouveau s'est produit, l'automne dernier et cet hiver, aux États-Unis : des professeurs de l'enseignement public ont fait grève. A Norwalk, dans le Connecticut, les élèves trouvèrent, le 4 septembre jour de la rentrée, leurs salles de classes vides; leurs maîtres avaient avisé les autorités de l'État qu'ils ne reprendraient pas leurs cours si leurs traitements n'étaient pas augmentés; la menace ne fut pas prise au sérieux; cependant, lorsqu'elle fut exécutée, le *Board of Education* se vit obligé de céder. Des faits analogues se sont déroulés dans plusieurs États : dans le New Jersey, le Delaware, où la moitié des instituteurs de l'État firent une démonstration au Capitole, l'État de New-York, le Minnesota. A Buffalo, les conducteurs de camions prirent le parti des instituteurs en refusant de forcer leurs piquets de grève pour livrer le charbon destiné aux écoles. Ces démonstrations ont attiré l'attention du public et des législatures des États sur un aspect de la vie américaine qui avait laissé les citoyens, jusque-là, très indifférents : la condition du personnel enseignant. Pour un Français, habitué à considérer que le professeur et l'instituteur jouent un rôle essentiel en même temps que désintéressé dans la vie de la nation, le maître américain, dans l'image que s'en font ses compatriotes, apparaît comme le pauvre type qui s'est consacré à l'enseignement parce qu'il n'était pas capable de faire des affaires. Un jugement aussi sommaire soulèverait à juste titre des protestations chez bon nombre de professeurs de l'enseignement primaire, secondaire et supérieur, entrés dans cette carrière en connaissance de cause, parce qu'ils aiment les enfants ou leurs étudiants et croient à leur vocation. Reste néanmoins ce fait révélateur : depuis 1940, 350.000 membres de l'enseignement ont abandonné leurs postes; parmi ceux qui enseignent en ce moment, 125.000 sont des suppléants non qualifiés pour leurs fonctions et 70.000 postes sont vacants faute de candidats. Ceux qui continuent à enseigner se voient contraints, pour compenser l'augmentation du prix de la vie et compléter les salaires

de famine accordés par les municipalités, de faire des travaux supplémentaires sans aucun rapport avec leur profession; dans le Tennessee, le principal d'une école travaille le samedi dans une épicerie; un autre se loue pour la cueillette du coton; à Long Island, aux portes de New-York, un professeur de latin répare des frigidaires; en Virginie de l'Ouest, un professeur fut suspendu sous prétexte qu'après ses heures de classe il travaillait comme mineur; il invoqua pour sa défense ce fait que, enseigner lui rapporté 178 dollars par mois et extraire du charbon 320.

Cette crise sans précédent dans l'histoire des États-Unis ne fait que manifester avec éclat un état de choses préexistant : le paradoxe d'une nation s'enorgueillissant à bon droit de bâtiments scolaires qui paraissent somptueux à notre Europe sordide, poursuivant avec conviction d'innombrables essais et études pédagogiques, répétant à satiété que l'éducation est le fondement de la démocratie et traitant comme quantité négligeable — si l'on se réfère à ce critère essentiellement américain, le nombre de dollars qu'il gagne — l'homme qui dispense les connaissances et l'enseignement civique. Il suffit de citer ces quelques chiffres parus dans une enquête du *New-York Times* : à Detroit, un exterminateur de rats gagne par an 3.095 dollars; un gardien de cabinets publics, 2.222; un gardien de jardin zoologique, 2.496; un cuisinier de prison, 2.736; un chef d'équipe du service des ordures, 4.761, et un instituteur débutant, 2.094. Cette échelle de salaires ne révèle pas seulement le statut financier du personnel enseignant aux États-Unis mais aussi sa condition sociale; un article paru dans le numéro de février de *Fortune* décrit, pour illustrer la condition moyenne de l'instituteur des écoles publiques, la vie d'une maîtresse d'école dans une petite ville industrielle du Connecticut. Cette institutrice aime son métier de tout son cœur; elle l'exerce depuis quarante ans et souhaite continuer jusqu'à soixante-dix ans. Mais faudrait-il s'étonner qu'une telle vocation ne fût pas chose répandue lorsque

pour la plupart des gens, une institutrice était une vieille fille qui prenait pension dans le voisinage ou partageait un appartement avec une collègue et n'avait pas besoin ni ne méritait beaucoup d'argent. (Après tout, ses journées de travail étaient courtes et elle disposait de tout son été.) On attendait d'elle qu'elle s'habillât avec soin et se conduisît avec discrétion mais non qu'elle eût une vie de société ni même une vie personnelle. Elle devait enfiler ses caoutchoucs à Kenneth, moucher Mabel... corriger des devoirs à la maison, rester tard pour les répétitions des représentations de Noël, décorer la salle de réunion, assister à des congrès d'instituteurs, suivre des cours à l'école d'été, se tenir au courant des nouvelles méthodes d'enseignement... Les bénéfices, financiers et sociaux, n'étaient pas suffisants

pour attirer des femmes intelligentes à moins qu'elles n'aient une véritable vocation de l'enseignement ou qu'elles ne puissent d'une autre manière gagner leur vie ou faire subvenir à leurs besoins.

Les spécialistes de l'éducation et le grand public lui-même s'émeuvent aujourd'hui de cet état de choses aux États-Unis parce que la guerre et l'immense besoin de main-d'œuvre qu'elle a suscité dans tous les domaines, a permis à bien des professeurs de changer de carrière. Mais la critique de cet état de choses et surtout de l'état d'esprit, de l'échelle de valeurs qu'il suppose, ne date pas d'aujourd'hui. Dans un volume intitulé *Our Business Civilization* (Notre civilisation d'hommes d'affaires), James Truslow Adams réunit en 1929 déjà une série d'articles qui constituent une critique féroce de bien des aspects de la civilisation américaine; critique qui ne se justifie et ne s'accepte que chez l'apologiste passionné de « l'Américain », en contre-partie de son amour et de son orgueil de l'Amérique. James Truslow Adams montre le professeur — et le professeur d'université aussi — écrasé entre les deux couches les plus dynamiques de la société américaine : les travailleurs manuels d'une part, dont les hauts salaires le placent dans une situation d'infériorité et le contraignent à un niveau de vie comparativement très bas, et les hommes d'affaires qui, par l'accumulation des bénéfices, disposent de fortunes toujours plus grandes et d'une influence considérable sur la vie intellectuelle de la société américaine. Dans une telle civilisation, l'éducation n'est pas envisagée comme valeur intrinsèque; elle n'apprend pas à vivre, *to live*, mais à gagner sa vie plus vite et mieux, *to make a living*. Le rôle et le génie des hommes d'affaires, c'est de fabriquer des « choses » et de persuader le public qu'il a besoin, pour être heureux, d'acheter ces « choses »; le conformisme spontané de l'Américain répond aisément à cette mentalité, d'où l'indifférence, quelquefois même l'hostilité, à l'égard de qui voudrait vivre non pas selon les standards du consommateur idéal jamais las d'acheter de nouveaux produits et de ressembler à son voisin, mais en individu, formé par une culture libérale, ayant conscience de son originalité et la poursuivant au cours d'une vie simple. D'où, à la fois l'insistance sur la nécessité de l'éducation entendue comme des recettes techniques et le tranquille mépris pour qui embrasse délibérément une carrière où il ne sera jamais que très médiocrement payé.

James Truslow Adams, dans ces articles déjà anciens, chargeait les hommes d'affaires et leur influence sur l'Amérique, de tout ce que les Européens reprochent inlassablement, à tort souvent, aux États-Unis : manque de culture véritable, d'ori-

ginalité, matérialisme, etc. Il ne pourrait plus aujourd'hui formuler les mêmes critiques : la guerre, le triomphe de l'imagination scientifique et d'une civilisation technique, en même temps que la reconnaissance de leurs conditions d'existence, ont modifié la mentalité du public. La guerre a obligé les Américains à remettre en question leur système d'enseignement secondaire; ils se sont aperçus que les garçons qui sortaient des *high schools* ne savaient rien et que, pour faire d'eux des élèves-officiers, il y avait tout à leur apprendre. Ils y sont arrivés, en un temps record et avec des résultats surprenants, ce qui prouve que ni les capacités intellectuelles ni les talents pédagogiques ne leur font défaut. D'autre part, les découvertes médicales et scientifiques, dues à des chercheurs désintéressés ont, par leurs applications spectaculaires, modifié l'attitude vis-à-vis du « professeur », du savant. Cette conscience, subitement généralisée, des défauts de l'enseignement américain, le départ en masse des membres du personnel enseignant, ont suscité chez ceux qui restent un sentiment nouveau de leur importance. Aussi le moment leur est-il favorable pour s'organiser et conquérir un statut économique et social amélioré. Fait nouveau aux États-Unis : les membres de l'enseignement se syndiquent; instituteurs et professeurs s'inscrivent en nombre croissant à la Fédération de l'Enseignement, organisation nationale qui s'est affiliée à la Fédération Américaine du Travail — A.F.L. — et s'est prononcée pour un salaire minimum de 2.500 dollars par an. Quelques résultats ont été obtenus : les traitements ont été sensiblement augmentés dans dix-neuf grandes villes; dans seize États, les associations d'enseignants et les commissions législatives d'État ont fixé un salaire minimum à soumettre aux autorités; le Congrès, de son côté, examine des propositions de subventions fédérales pour venir en aide à l'enseignement public dans les États-Unis. A un congrès annuel de l'Association Américaine des Administrateurs des écoles, le sénateur Taft, de l'Ohio, connu cependant pour prêcher des économies budgétaires, s'est fait applaudir par les délégués en recommandant une augmentation de 50 % sur les traitements d'avant-guerre; par contre, le congrès a adopté une résolution qui désapprouve les grèves de l'enseignement comme préjudiciables à la profession.

Le mouvement ouvrier américain ne soutient pas seulement les revendications économiques des professeurs et instituteurs. Il reprend pour son compte, sous un angle bien différent certes, les critiques que James Truslow Adams faisait de l'influence des hommes d'affaires sur la conception américaine de l'enseignement. Dans l'État de New-York, par exemple, toute la politique éducative est du ressort d'un conseil de Régents, lesquels sont

en fait élus sur la recommandation du gouverneur de l'État. Le rôle de ce conseil de Régents est fort important puisque ceux-ci sont élus pour douze ans, gouvernent le système d'éducation de l'État, décident de l'application des lois relatives à l'éducation et ont seuls pouvoir d'autoriser de nouvelles écoles. Or, ce conseil de Régents est essentiellement composé d'hommes d'affaires, de banquiers et de politiciens professionnels. Le C.I.O. a entrepris une lutte pour que le conseil des Régents ne soit plus exclusivement composé de représentants des grandes sociétés et de l'industrie mais qu'y figurent au moins deux représentants du mouvement ouvrier. Il justifie cette demande en rappelant le rôle qu'a joué le mouvement ouvrier dans l'établissement de l'enseignement gratuit et obligatoire. Dès 1828, le *Parti des Travailleurs* fit de l'enseignement public gratuit l'un des principaux objectifs de sa campagne politique; la même année, les syndicats de l'État de New-York déclaraient : « Notre gouvernement est républicain, notre enseignement devrait l'être lui aussi. » Dans *Labor and Nation*, Louis Hollander, président du C.I.O. de l'État de New-York, déclare que la même catégorie de gens « bien » qui, il y a un siècle, combattait l'enseignement élémentaire gratuit et obligatoire, s'oppose aujourd'hui à ce que l'enseignement supérieur soit accessible à tous, sans distinction de moyens de fortune, de croyances et de races et refuse que les représentants des syndicats aient leur mot à dire, au même titre que les représentants des milieux d'affaires. C'est ici que l'argument des militants du C.I.O. fait étrangement écho aux critiques de James Truslow Adams, pourtant un aristocrate par sa conception de la culture :

> Le domaine vital de l'enseignement supérieur est resté trop longtemps sous le contrôle exclusif et les agissements de ceux dont la spécialité est de transformer le travail humain en valeurs commerciales et qui ont fait servir à cette fin la plus grande partie de l'enseignement. Le moment est venu pour le mouvement ouvrier de réclamer une place dans l'élaboration de l'enseignement et de veiller à ce qu'elle se fasse en vue de valeurs intellectuelles plus grandes et toujours plus humaines.

Le *Commonweal*, organe libéral d'inspiration catholique, appuie cette demande du C.I.O. en rappelant que les syndicats ouvriers sont non seulement des instruments de lutte économique mais des institutions sociales dynamiques qui s'intéressent à des aspects toujours plus larges de la vie de leurs membres et que le C.I.O. et l'A.F.L. font, l'un et l'autre, une part de plus en plus grande aux programmes et aux services d'éducation.

GEORGETTE BÉRAULT.

# L'ECONOMIE FRANÇAISE PENDANT LE PREMIER TRIMESTRE DE 1947

## I. — La production

### 1° *La main-d'œuvre.*

Ce n'est pas tant le besoin actuel de main-d'œuvre qui a posé un problème angoissant à l'économie française au début de 1947 que la nécessité de mettre en place les éléments d'une production accrue, et surtout la crainte de voir partir les prisonniers allemands mis à la disposition de la France. De 580.000 en janvier 1947, le nombre de ceux-ci était passé à 550.000 le 1er avril suivant, et le secteur civil n'en avait plus que 420.000 contre 440.000.

Devant l'insistance de nos alliés à demander un renvoi intégral, les contre-propositions françaises se sont bornées au maintien de 200.000 P. G. jusqu'au printemps 1948; elles semblent avoir obtenu gain de cause.

L'immigration seule pouvait combler ce déficit. Le ministre du Travail est allé à Rome en mars rénover le traité du 30 novembre 1946 permettant à la France de recevoir 200.0000 Italiens en un an et dont l'application était pratiquement en suspens. En outre, il a fini par là où il aurait dû commencer : prospecter parmi les Allemands et les personnes déplacées en Allemagne. Mais maintenant il y a de la concurrence : les travaillistes anglais ont, après les mêmes hésitations que nous, connu les mêmes audaces en matière d'immigration.

Parmi les Français, un timide reclassement a été opéré. 50.000 fonctionnaires ont été « dégagés ». Mais ce sont les préoccupations financières qui ont présidé à cette opération, de telle sorte qu'on ne sait guère si elle a été profitable, comptée en bras et non en francs.

Par ailleurs, la durée officielle hebdomadaire du travail est

passée presque clandestinement à quarante-huit heures, par une circulaire du 16 janvier 1947. Mais le sursalaire des heures excédant la quarantième a peut-être découragé certains patrons d'être dociles aux recommandations officielles.

2° *Énergie.*

L'extraction houillère s'est maintenue à un niveau assez élevé : plus de 4.600.000 tonnes pour les deux mois de trente et un jours. Les chiffres du rendement au fond qui l'ont permise (960 kilos en moyenne, 900 seulement pour le Nord et le Pas-de-Calais) ne semblent pas susceptibles d'amélioration immédiate.

Les importations de charbon constituent toujours le goulot d'étranglement d'une économie qui reste commandée par les possibilités matérielles. Or, elles sont restées très insuffisantes en janvier et en février. Elles ont repris en mars à un niveau qui n'avait pas été atteint depuis septembre. Il semble d'ailleurs, pour autant que l'on puisse pronostiquer en cette matière, qu'on ne devrait plus retrouver les bas niveaux de l'hiver. Au total, les disponibilités en mars atteignaient un nouveau record, l'augmentation des quantités extraites compensant le recul des importations, qui avaient atteint 1.160.000 tonnes en août dernier.

Voici les quantités exprimées en milliers de tonnes :

| | *Janvier* | *Février* | *Mars* |
|---|---|---|---|
| Production | 4.590 | 4.260 | 4.630 |
| Importation | 720 | 630 | 910 |
| Total | 5.310 | 4.890 | 5.540 |

S'ajoutant à cette énergie, la production hydraulique d'électricité, faible en janvier et février, a été excellente en mars : les barrages et les usines au fil de l'eau ont pu fournir les deux tiers de l'électricité consommée.

Les chiffres sont les suivants en millions de kwh. :

| | *Janvier* | *Février* | *Mars* |
|---|---|---|---|
| Énergie hydraulique | 900 | 870 | 1.440 |
| Importation d'électricité | 110 | 90 | 120 |
| Total | 1.010 | 960 | 1.560 |

La situation est analogue en ce qui concerne les carburants

liquides, où en mars les disponibilités ont été comparables à celles de 1938 :

| | *Janvier* | *Février* | *Mars* |
|---|---|---|---|
| Importation de carburants (en milliers de tonnes)..... | 440 | 560 | 720 |

Au total, la situation énergétique, après avoir été très mauvaise l'hiver, s'est améliorée au printemps. Si l'on admet qu'un millier de kwh. est équivalent à 700 kilos de charbon, et qu'une tonne de carburant liquide en vaut en moyenne 1,4 tonne, le total des disponibilités en énergie est passé de l'équivalent de 6.760.000 tonnes de charbon en janvier, à celui de 7.820.000 tonnes en mars.

3° *Les transports.*

Le nombre de locomotives utilisables croît toujours lentement. Le parc de wagons accuse une très légère augmentation en fin de trimestre : 283.000, mais ce peut être dû à une cause accidentelle.

L'élasticité de l'exploitation de la S.N.C.F. a permis en mars sans difficulté une moyenne hebdomadaire de 275.000 wagons « chargés et entrés chargés en provenance de l'étranger », contre 310.000 à la même époque en 1938, soit une proportion d'environ 90 %.

Il est impossible de savoir quel a été le chargement des transporteurs routiers.

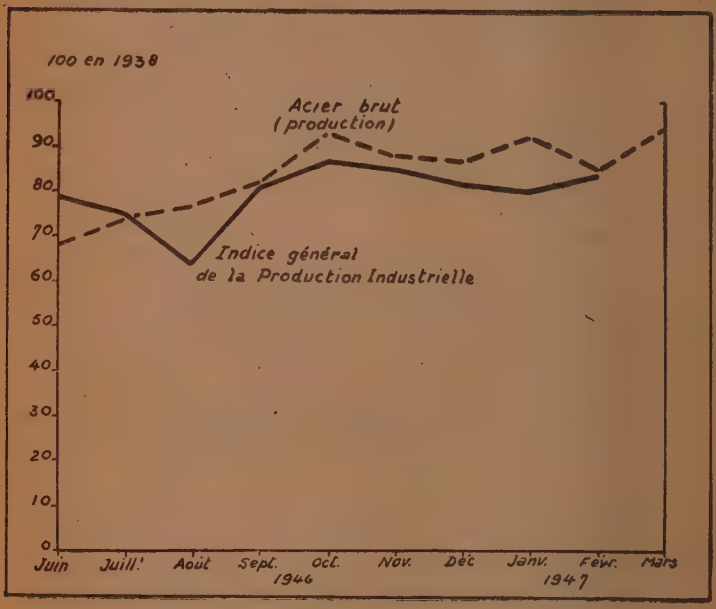
Les nouveaux tarifs marchandises de la S.N.C.F., qui sont parus au mois de mars au *Journal Officiel*, favorisent les transports par fer pour les longs parcours et, pour les petites distances, les routiers. Ceux-ci, toutefois, n'attachent leur attention qu'à la première mesure et se plaignent violemment. En réalité, il y a un essai de répartition du trafic par le tarif beaucoup plus logique et efficace que celle qui ressortirait de toutes les réglementions ou interdictions possibles.

4° *La production industrielle.*

La production industrielle a été ralentie cet hiver, non seulement par la moindre quantité d'énergie mise à sa disposition, mais également par les irrégularités dans la répartition de l'électricité.

L'indice général est très difficile à calculer et varie suivant les pondérations adoptées : en particulier toute référence à l'année 1938 n'est qu'approximative, mais l'évolution qui est retracée dans la courbe ci-dessous[1] donne assez bien.

On peut, en particulier, le comparer à l'indice de la production d'acier qui représente assez bien l'effort de production de biens d'équipement.




Au mois de mars, les disponibilités en énergie ayant augmenté considérablemnet et les besoins de chauffage et d'éclairage diminué, il est resté une quantité d'énergie, beaucoup plus importante pour l'industrie.

En outre, devant cette augmentation brusque des disponibilités matérielles, des phénomènes annonciateurs de l'économie de demande ont pu se produire : en d'autres termes, la production aurait pu être limitée non plus par le goulot d'étranglement

1. Cet indice est différent de celui que nous indiquions dans les chroniques précédentes d'environ six points. Ainsi, pour octobre 1946, le point culminant, au lieu de 93, n'est que de 87 (ce qui signifie que la production industrielle, dans l'ensemble, à cette époque, était de 87 % de la moyenne de 1938).

charbon, ni par aucun autre phénomène technique (les économistes diraient par les possibilités d'offre sur le marché), mais par l'action d'un phénomène différent. En l'occurrence, ce pourrait être soit l'insuffisance de la demande, en raison du manque de disponibilités monétaires, soit l'insuffisance des prix officiels pour les secteurs où il est difficile de recourir aux prix noirs, dans une mesure importante (biens d'équipement).

Rien ne permet d'affirmer que tels phénomènes aient eu lieu au premier trimestre. D'ailleurs, l'amélioration des disponibilités en énergie n'a pas une influence instantanée. Ces trois premiers mois de 1947 ont donc été encore marqués par une production du type « pénurie », limitée par des goulots d'étranglement et en particulier par le goulot « charbon ».

5° *La production agricole.*

La campagne 1947 a été handicapée au départ par le gel des blés d'hiver. On estime entre 1.500.000 et 2.000.000 d'hectares l'étendue des dégâts.

En mars, malgré les mauvais temps, près de 500.000 hectares ont pu être réensemencés en blés alternatifs dont le rendement est presque égal à celui des blés d'automne.

Mais les semences de blé de printemps ont fait défaut, ce qui n'a pas permis de réparer complètement les pertes.

La production animale paraît devoir être entravée par les baisses de prix. Contrairement à ce qui se passe en Angleterre, où les prix sont assurés deux ans à l'avance, les engraisseurs ont été effrayés par la baisse possible du prix de la viande sur pied, alors que leurs fournisseurs vendent les bêtes maigres au prix actuel, c'est-à-dire au prix fort.

Enfin, la production française d'azote n'atteint que les deux tiers des prévisions du plan. On sait que c'est déjà le déséquilibre en azote qui gêne la production agricole de la France, plus riche en potasse et en phosphore.

6° *La production commerciale.*

Le Conseil des ministres a adopté deux textes visant à l'assainissement des productions commerciales : l'un qui interdit l'exercice de ces professions à tous ceux qui ne sont pas électeurs au Tribunal de Commerce, c'est-à-dire qui ont fait l'objet d'une condamnation de droit commun; l'autre qui limite les possibilités de commerce nouveau.

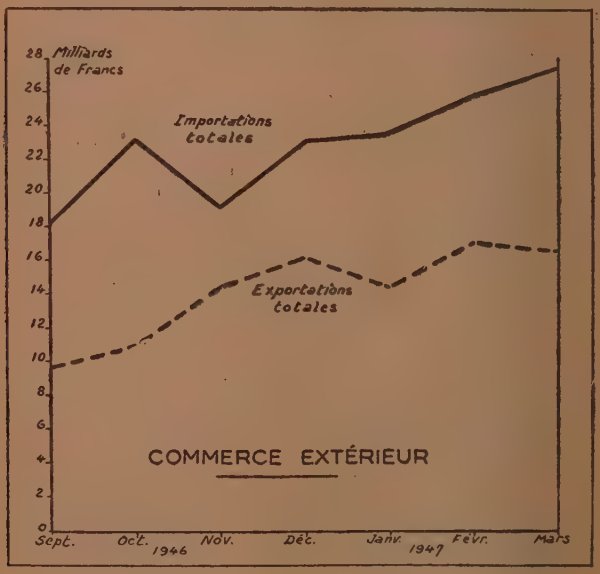
Ces mesures sont très légères : l'amélioration du rendement de

la profession commerciale ne pourra vraiment avoir lieu que quand la concurrence jouera de nouveau.

## II. — L'emploi de ressources

### 1° *Commerce et finances extérieures.*

Le déficit mensuel tend à croître légèrement : environ 8 milliards de francs par mois : 9 milliards en janvier, 8,5 milliards en février et 11 milliards en mars.




Nos exportations continuent à augmenter. Cependant, de ce côté, certains symptômes inquiétants apparaissent. Aux États-Unis, par exemple, les voitures automobiles étrangères, qui étaient fort demandées encore en janvier, n'ont plus fait l'objet de commandes en mars. Le renversement de la tendance a été instantané.

Cependant, le gouvernement a arrêté un plan d'exportation qui, tourisme compris, devrait procurer à la France 400 millions de dollars.

Au total, le trimestre a été favorable, mais l'avenir reste placé sous le signe de la contradiction malgré la conférence de Genève, qui réunit en ce moment les délégués des divers pays dans l'espoir de promouvoir l'expansion d'un commerce multilatéral.

Au moment où, dans une conférence de presse, l'on a prêté à M. Ramadier le dessein, pour le moins diamétralement opposé à la politique gouvernementale, de diminuer les exportations, M. Jefferson Caffery, ambassadeur des États-Unis, soulignait que les crédits consentis à la France par son pays étaient épuisés et qu'il existait un déficit de 180 millions de dollars. C'est dire que, à la fin du premier trimestre, la France se trouvait devant une échéance immédiate. Deux moyens lui permettront d'y faire face : liquider le portefeuille de valeurs étrangères ou obtenir rapidement l'emprunt demandé il y a six mois à la Banque Internationale. A tout hasard, les deux procédures avaient été entamées.

2° *Les stocks.*

Les stocks n'ont pas été dégelés pendant le trimestre, notamment dans le textile.

Dans le commerce de détail, il y a même constitution de stocks involontaires. Les quincailleries, en particulier, étaient encombrées d'articles de ménage en aluminium qui ne pouvaient s'écouler faute de points nécessaires permettant leur acquisition.

3° *La distribution.*

Le trimestre a été marqué par un changement de titulaire du ministère du Ravitaillement, donc par un changement de méthodes. En fait, les projets de M. Rastel n'ont pu être développés dans toutes leurs conséquences logiques en raison d'une condition première posée par le ministre de l'Économie nationale : le blocage des prix.

C'est l'approvisionnement en viande qui a le plus souffert de cette opposition de deux tendances. Il faut donc aussi que, dans les grandes villes, c'est là que le trust des intermédiaires est le mieux organisé. A Paris, en particulier, pendant de nombreuses semaines, il n'y a pas eu de distributions officielles.

Pour les œufs, par contre, une liberté complète a permis de constater une baisse saisonnière qui ne s'était pas produite en 1946 : la liberté du marché a eu, dans ce secteur, d'immédiates conséquences.

En matière de produits industriels, l'offensive contre le sys-

tème des points a échoué dans le textile, qui en est resté au système ancien de rationnement.

## III. — Le circuit de l'argent

### 1° *Les comptes de l'État.*

Le ministre des Finances avait, cette année, divisé les dépenses publiques en deux catégories : au budget ordinaire étaient inscrites les charges courantes de l'État; au budget extraordinaire ressortissaient les dépenses d'investissement occasionnées au Trésor par la reconstruction ou l'équipement.

Ces dernières étaient précédemment, soit confondues avec les éléments du budget ordinaire, soit portées à des comptes spéciaux de Trésorerie. Ceux-ci ont été réduits en conséquence, mais n'ont pu être complètement supprimés. Les dépenses prévues pour 1947 étaient les suivantes (en milliards de francs) :

| | |
|---|---|
| Dépenses ordinaires civiles | 480 |
| Dépenses militaires | 180 |
| Budget extraordinaire d'équipement et d'investissement | 360 |
| Comptes spéciaux du Trésor | 130 |
| Total | 1.150 |

Les recettes fiscales prévues ne dépassaient pas 550 milliards : elles couvraient donc les dépenses civiles, mais laissaient 110 milliards de déficit pour les dépenses militaires ainsi que la totalité du découvert du budget extraordinaire et des comptes spéciaux du Trésor.

Devant un tel déficit, le ministre des Finances a demandé que soit bloqué 40 % du budget d'investissement. Le Commissariat au Plan, justement inquiet, a recherché si les économies nécessaires ne pouvaient pas être réalisées dans le budget ordinaire ou le secteur militaire. Mais les troubles survenus dans les territoires d'outre-mer ont empêché une compression des dépenses militaires qui pourraient cependant être effectives sans être dangereuses dans le territoire métropolitain.

En fait, le vote du budget n'a porté que sur un trimestre et, dans cette limite, le blocage d'une partie du budget d'investissement a seul été obtenu.

Pendant ce temps, la compensation du déficit a présenté des difficultés. Le renouvellement des Bons du Trésor, après avoir

été déficient au commencement du trimestre, ne s'est guère amélioré en mars. Les recettes de l'Impex — contrepartie de la liquidation de notre or — ont procuré des fonds. Mais il a bien fallu obtenir une augmentation des avances de la Banque de France. Celles-ci ont été légères. Du 26 décembre 1946 au 27 mars 1947, elles n'ont augmenté que de 17 millions.

Par ailleurs, la circulation monétaire pendant cette période est passée de 722 milliards à 746, soit une augmentation de 24 milliards ou 3 % en trois mois, ce qui représente un rythme d'accroissement plus faible que dans les années précédentes.

2° *Les salaires et les prix.*

Pour la première fois depuis la libération, le gouvernement a essayé d'organiser officiellement la baisse. Le 2 janvier a eu lieu une première baisse de 5 %; le 1er mars, une seconde baisse a suivi; d'égale ampleur, elle a été plus souplement établie.

Pour assurer le succès de cette politique, le gouvernement a dû surmonter deux obstacles principaux : les demandes d'augmentation de salaires et la politique du ravitaillement. Sur le premier point, il a tenu bon. La C.G.T. avait lancé une violente offensive de hausse, mais, après réunion d'une conférence mixte [2], a changé de tactique et a diminué sa pression; on a vu, par ailleurs, que le conflit Philip-Rastel avait été tranché à l'avantage du premier.

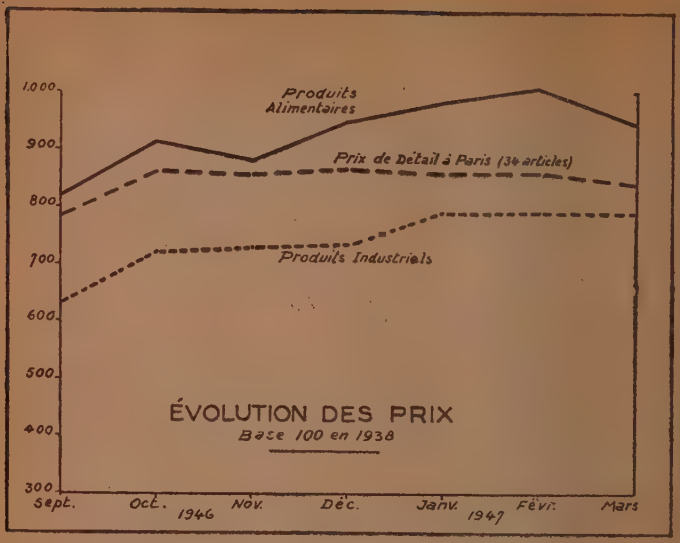
Le succès de la baisse a été complet surtout si l'on considère les hausses qui auraient pu se produire. Certes, les circonstances étaient favorables, puisque l'indice des prix était plus élevé que celui de la circulation, et que, par ailleurs, on n'était pas, comme fin juin, à la veille d'une fixation des prix agricoles.

Le graphique ci-dessous montre l'évolution de la tendance.

Cela ne veut pas dire que tout soit pour le mieux : pour être stables, les prix doivent être harmonisés. A cet égard, le premier trimestre 1946 n'a connu ni réaménagement des prix agricoles entre eux, ni surtout de décision sur les prix des loyers, puisque l'Assemblée nationale a reconduit à ce sujet le provisoire pendant trois mois.

Or, de telles distorsions sont, en période de pénurie, des inflations en puissance.

2. Cf. la précédente chronique consacrée à cette conférence.




3° *La Bourse.*

Cette baisse des prix avait été précédée en décembre par une baisse des actions qui s'est accentuée en janvier; le dernier mois, la baisse a d'ailleurs plutôt reflété un reclassement des valeurs qu'un effondrement général.

En février et mars, le marché a dans l'ensemble été régulier, les hausses et les baisses finissant par se compenser.

*Conclusion.*

Le premier trimestre 1947 risque d'être le dernier de la période de pénurie. Cela ne veut pas dire que tout le monde sera satisfait dès avril; peu de choses seront même changées en apparence. Mais la tendance de fond de l'économie s'est renversée; et la tâche du chroniqueur économique sera singulièrement plus compliquée dans l'économie de demande qui commence à se dessiner.

J. Dumontier.

# AUGUSTE DETOEUF

C'est en 1941, aux premières heures de l'occupation, que je l'ai rencontré [1]. Comment ne pas être gagné par cette figure si attirante qui évoquait irrésistiblement (et volontairement, je pense) les plus sympathiques des Daumier. Il accepta alors de donner à *Rencontres* — la collection qui remplaçait alors *La Vie Intellectuelle* ainsi camouflée — un article remarqué, discuté aussi, mais goûté de tous, sur son école : Polytechnique. Puis, ces derniers temps, à la revue elle-même, une conférence, faite quelques jours plus tôt aux ingénieurs civils : *Peut-on éviter l'étatisme ?* Nos lecteurs savent le remarquable écrivain qu'était ce technicien. Les initiés connaissaient ses livres à tirage malheureusement trop limité, comme *Les propos d'un confiseur*; les intimes se répétaient ses épigrammes, avec leurs pointes amicales; tous avaient lu les articles du *Figaro,* riches de ce bon sens, si rarement possédé Ceux qui avaient pénétré dans les pièces intimes de la rue de Rennes où il aimait travailler et se reposer avaient goûté l'exquise sensibilité de sa peinture. Mais le plus extraordinaire était la conversation de cet homme, qui savait, au milieu des discussions les plus techniques,

1. On sait la carrière de l'ancien élève de Polytechnique, ingénieur des Ponts et Chaussées. Après la guerre de 1914-1918, il fut chargé de la réorganisation du port de Strasbourg. Placé quelques années plus tard à la tête de l'*Alsthom*, il eut à réaliser la concentration de deux des plus importantes firmes de mécanique et d'électricité de France : la Société Alsacienne de Constructions Mécaniques, affaire nettement marquée par ses origines régionales, et la Compagnie Française Thomson-Houston, affaire aux nombreuses ramifications internationales.

On devine les questions qu'il fallut résoudre : sur le plan de l'infrastructure industrielle, usines à fermer, outillage à redistribuer; sur celui de la politique de production, choix des fabrications à retenir et à développer, compte tenu de la conjoncture internationale; et surtout, sur le plan proprement humain, mise en place des chefs de tous ordres dans le nouvel organisme, en ayant à chaque instant égard aux différences de mentalité, aux particularismes, à la crainte de chacun d'être injustement sacrifié.

Plus tard, à la tête du Syndicat général de la construction électrique, il eut à proposer des solutions à tous les problèmes de politique « extérieure » de cette branche — soit vis-à-vis des autres industries françaises, soit vis-à-vis de la concurrence mondiale; et à tous les problèmes de politique « intérieure » : dans quelle mesure promouvoir une discipline syndicale ? (ou corporative ?). Quel statut donner aux ententes ? etc. Tous problèmes à résoudre au jour le jour, par la seule persuasion. Dans ces tâches difficiles, Auguste Detoeuf sut gagner toujours plus que l'estime, la profonde amitié de tous.

amener des diversions imprévues et toujours éclairantes, prononcer sur chacun les jugements les plus pertinents (puis-je oublier la critique sévère et juste portée dès le début sur les hommes et le système de Vichy ?), et qui recevait les personnalités les plus diverses et d'idées les plus opposées, leur permettait de se rencontrer, et parlait à chacun son langage. Chaque fois, nous quittions Auguste Detoeuf prodigieusement enrichis.

Bien que ses obsèques eussent lieu à l'église Saint-Jean-Baptiste de Neuilly, je ne savais pas quelle était son attitude vis-à-vis du christianisme. Je savais qu'il avait horreur de l'intervention de la métaphysique là où elle n'a que faire, et de la « formule doctrinale » quand celle-ci, comme souvent, hélas ! n'est qu'un artifice pour masquer une pauvreté. Mais je savais aussi — et c'est pourquoi il accepta de travailler avec nous — qu'il entendait, sur le plan des *peuples* et des *civilisations*, défendre l'homme tel que nous le souhaitons nous-mêmes pour qu'il soit ouvert à la rencontre avec Dieu. Cet homme, il le vivait, et ainsi il l'enseignait. Nul n'avait plus que lui l'amour de la vérité. Savant, technicien, causeur et lettré, il ne disait jamais rien de plus que ce qu'il savait, et avait l'horreur, si rare chez un écrivain, du subterfuge brillant qui permet de laisser entendre que l'on entrevoit plus que l'on ne veut bien dire. Le point était exactement fait de ce qu'il avait saisi, et qu'il soutenait alors avec autant de politesse que de force.

Une idée le dominait : l'amour de la liberté. Non point qu'il eût peur d'aucune nouveauté, même venant de ceux qui ne font pas toujours profession de cet amour. Auguste Detoeuf ne liait pas la liberté à une formule de libéralisme économique; tenant toujours à regarder en face les conditions exactes du travail et de l'industrie, c'est quelquefois à ce que certains regardaient comme des contraintes qu'il proposait d'avoir recours pour aider ses semblables — de l'ouvrier au chef d'entreprise — à demeurer libres. Les lecteurs des *Nouveaux Cahiers* savent à quels efforts je fais ici allusion. Je le revois encore, aux Ingénieurs Civils et à Conferencia, lorsque, après les premières atteintes qui annonçaient le mal qui devait l'emporter, son visage, fatigué et tiré, s'éclairait d'une flamme irrésistible pour nous dire à quel prix industriels ou agriculteurs pourraient sauver ce premier bien de l'homme qui le fait réellement homme.

A son sujet, nous n'eûmes ces derniers temps qu'un seul regret, regret qui ne l'effleura jamais et qu'il n'eût même pas aimé deviner dans l'esprit de ses amis : que, à l'heure où la France avait tellement besoin d'animateurs et d'esprits foncièrement droits, on n'eût pas fait davantage appel à l'un de ceux qui voyaient le plus nettement les conditions de son relèvement; mais nous avons l'assurance que son inspiration sera, en dépit de cette méconnaissance, l'une des lumières qui aideront à la reprise du travail de demain.

A. Maydieu.

# QUELQUES REFLEXIONS DE BONNE FOI[1] SUR LES CHRETIENS ET LES PARTIS

Avertissement : Je n'ai ni le génie, ni la solidité théologique de Bossuet, je n'ai donc nullement l'intention de réécrire ici une Politique tirée des Maximes de l'Écriture Sainte. Je veux suivre la pente naturelle de mon tempérament et prendre le problème d'un autre côté. Que faire en face de la situation de fait ? Bien entendu, je ne nie ni l'intérêt, ni la nécessité d'études doctrinales, de bases morales et théologiques à l'activité politique, mais je me place à un autre moment du problème, au moment où il faut choisir entre des hommes et des partis — entre des individus concrets, des collectivités réelles. Et d'ailleurs je n'ai de prétentions que d'actualité et n'entends parler que pour le moment où j'écris.

*
* *

Il y a d'abord la question préjudicielle : « Je suis contre les partis, je hais l'esprit de partis, il ne faut pas de partis, les partis ont tué la France... »

J'entends bien, malheureusement, une fois qu'on a dit cela, il reste qu'il y a encore des partis, qu'ils n'ont pas été supprimés pour autant. Et quand je dis « on », j'entends que l'opinion du Français moyen n'a pas plus d'efficacité en l'espèce que n'en a eu..., par exemple, l'opinion du général de Gaulle.

Les partis sont un fait. Faut-il en créer d'autres ? Peut-être; en tout cas ils existent, et bon gré mal gré c'est par rapport à eux ou à travers eux que concrètement nous pouvons (et nous pouvons seulement) participer, comme nous en avons le devoir, à la vie politique du pays.

Qu'il me soit permis d'ailleurs de faire deux remarques :

1° le problème est de savoir si la seule alternative ouverte n'est pas entre le régime toujours totalitaire du parti unique et le régime des partis organisés;

1. Ou qui essaient d'être telles !

2° le véritable abstentionniste, j'entends celui qui l'est par doctrine, par principe, l'individu qui ne veut pas avoir à s'occuper de politique, qui veut laisser à d'autres les responsabilités du gouvernement, qui démande à être gouverné, est un fasciste de fait. Je le crois très rare, et mes réflexions ne s'adressent pas à lui, qui ne voudra même pas me lire; elles s'adressent à l'abstentionniste de bonne foi, celui qui n'arrive pas à choisir, qui ne se reconnaît dans aucun parti; elles s'adressent aussi bien d'ailleurs au militant de bonne foi de tous les partis.

Et, bien entendu, je me refuse à répondre à une autre question de doctrine : nature et obligations d'un parti en soi, je laisse cela aux théologiens, et aux sociologues, chacun en ce qui le concerne. C'est en fait que je vais essayer de me poser le problème.

Quels sont en France à l'heure actuelle les partis, que sont-ils, que représentent-ils ?

Rendons à César... C'est l'heure peut-être de tenter cette analyse, car il vient de paraître un livre considérable, dont il a été rendu compte ici même[2], c'est le livre de François Goguel, *La Politique des partis sous la Troisième République*. Grâce à ce livre[3], sur lequel nous n'avons aucun scrupule de revenir dans cette revue, chaque Français peut prendre conscience de son passé politique immédiat — et cette bonne psychanalyse préliminaire facilitera peut-être à chacun de nous la clarification de son attitude présente.

Je rappellerai donc les grandes idées directrices de cette analyse, ne serait-ce d'ailleurs que pour marquer ce qui est utile à mon dessein présent et aussi les points sur lesquels je me sens amené à faire des réserves.

Deux grands partis sous des noms divers se partagent à peu près à égalité les voix des électeurs français. Goguel les appelle parti de l'ordre établi et parti du mouvement. Leur clientèle a peu varié, leur répartition géographique séculaire ne s'est pratiquement jamais modifiée. Leurs victoires les plus éclatantes n'ont jamais été dues qu'à des déplacements de voix de faible ampleur, et à des manipulations de lois électorales.

En somme, tout se passe comme si les grands débats idéologiques, les propagandes, les scandales, les « affaires » étaient de purs « révélateurs » de positions qui apparaisent au fond comme essentiellement d'ordre sociologique.

On naît dans un parti, on lui est voué, et l'amplitude des variations possibles (peut-être d'ailleurs d'ordre émotionnel, familial,

2. *La Vie Intellectuelle*, décembre 1946, pp. 115 et 116.
3. Heureusement complété par différentes chroniques de *Géographie politique* parues dans *Esprit* depuis la libération.

caractériel) reste limitée à quelques individus. Il n'est peut-être pas inutile de prendre conscience de ce que l'appartenance à un parti (fût-ce celui des abstentionnistes) a d'émotionnel, de caractériel, de déterminé psychosociologiquement, de ce qu'elle est avant tout illogique, pour comprendre ce qui va suivre.

Je me permets toutefois de dire tout de suite que je pense que l'analyse des différents partis peut être plus nuancée que celle de Goguel, peut s'approcher un peu plus du nombre réel des partis (cinq ou six en fait depuis deux siècles) sans que perde de sa valeur une dichotomie qui reste vraie en une droite et une gauche, et le caractère irrationnel et déterminé de l'adhésion à une nuance politique autant qu'à une couleur.

D'ailleurs, on s'étonnera moins, une fois cela admis, des deux caractères que Goguel a magnifiquement mis en lumière en soixante-dix ans d'histoire française :

— l'invraisemblable illusion qu'ont toujours nourrie les deux partis de supprimer « physiquement » et « totalement » leur partenaire (la forme moderne et actuelle de cette illusion étant l'anticommunisme et la dictature du prolétariat);

— l'insuffisance technique de ces organisations; foules émotionnelles, grisées de paroles et de programmes, elles n'ont jamais abordé ni l'opposition ni le pouvoir armées d'une connaissance exacte des problèmes, et capables de les résoudre avec un plan techniquement étudié.

Nous aurons à revenir sur ces deux critiques, car elles sont graves et, avouons-le tout de suite, nous les retiendrons tout à l'heure lorsque nous essaierons de présenter des solutions constructives.

Mais, avant d'en arriver là, nous voudrions revenir sur les faits et essayer d'imaginer à quoi répondent nos partis actuels, ce qu'ils représentent. Il y en a cinq ou à peu près. Mais, jusqu'à un certain point, il est vrai de dire qu'il y en a un, le parti communiste, et quatre manières de ne pas voter communiste.

S.F.I.O., M.R.P., radicale, conservatrice...

Le parti communiste représente le grand parti de gauche et le grand parti ouvrier de la nation. Sa carte électorale, M. Goguel y a insisté dans le numéro de février d'*Esprit*, représente la carte des voix montagnardes de 1849, à laquelle il faut ajouter les secteurs industrialisés du pays depuis 1850. Le parti communiste est l'aspect moderne du parti de l'ouvrier « socialiste de 48 » et de « l'intellectuel radical » de 1900, et du « paysan de gauche » depuis 1792... Et ceci malgré son programme et indépendamment de lui, et ceci avec toutes les failles intérieures que

cela comporte, car les trois types d'électeurs qui votent pour lui sont au fond bien différents les uns des autres.

Il y a le militant, le lecteur de *L'Humanité*, le lecteur de *Franc-Tireur*, le lecteur d'*Action*, le sympathisant qui rôde dans les organisations « en marge » type Front national et Amicales du parti ouvrier unique.

Failles peu dangereuses d'ailleurs, car le parti est discipliné et bien organisé, même les Trotzkystes votent pour lui, il n'a pas d'adversaire sur sa gauche.

De toutes façons, c'est de tous les partis français celui qui mérite le mieux ce nom et peut-être le seul qui ait cherché sérieusement à penser le problème de l'organisation et de l'efficacité d'un « parti en soi ». Il est certain qu'un peu de son dynamisme de recrutement vient (comme ce fut vrai avant-guerre des ligues fascistes), du fait qu'il paraît au nouvel adhérent donner des garanties d'efficience

Les autres valent si rarement la peine qu'on fasse le geste de leur adhérer!

Le parti S.F.I.O., qui n'est plus une section d'une internationale abolie, qui n'a plus rien d'ouvrier, représente une tradition de gauche, encore vivante géographiquement dans le Nord, socialement chez les petits bourgeois (employés, fonctionnaires, professeurs). Démocrates cherchant dans Marx plus une méthode qu'une doctrine, ils forment en quelque sorte l'axe des gouvernements depuis la libération et leurs échecs successifs, leur incapacité de se défendre tant à leur droite qu'à leur gauche, n'est pas un des phénomènes les moins curieux de notre histoire actuelle.

Tout cela est compréhensible; pourtant ils sont une survivance et perdraient leur raison d'être par une rupture sur leur gauche, mais cela limite leur influence à droite; leur recrutement et leurs traditions, leurs chefs d'autre part ne peuvent attirer sur la gauche (ce ne sont pas des ouvriers) ni à droite ( ce ne sont pas des éléments chrétiens) ni en avant, car le parti, mal organisé, navigue dans la brume, le flou, le nègre blanc.

Le deuxième grand, le M.R.P., représente précisément des éléments chrétiens, ou vivant dans une atmosphère chrétienne, qui n'ont en commun ni traditions politiques, ni conscience de classe. Masse rejetée de la politique pendant cent cinquante ans, ces cent cinquante ans où le pivot de la politique française fut la question religieuse, gauche bourgeoise et droite conservatrice ayant choisi par un accord subconscient ce terrain de lutte où seule l'Église avait quelque chose à perdre, mais où les privilèges sociaux dont ils jouissaient en commun ne risquaient rien.

Cette masse parce que chrétienne a mollement soutenu autre-

fois la droite en qui elle ne se reconnaissait pas, mais qu'elle préférait à Combes.

Tout étonnée, elle vote maintenant pour des chefs qui se situent dans des domaines qui comptent (les nationalisations par exemple ou la Constitution), à gauche du radicalisme.

Radicalisme et droite classique, presque indiscernable aujourd'hui, ne sont plus que l'ombre d'eux-mêmes. Leur pétinisme de 1940 les a déconsidérés. La Représentation proportionnelle les a achevés. Ils représentent la cour de quelques personnages consulaires, et au mieux le refuge de quelques indépendants, étouffés par le corset de fer des grands partis.

Ainsi, chacun de ces partis représente une clientèle assez précise, qui se définit par sa province, ses traditions familiales, ses habitudes professionnelles. Vaincre un de ces partis ne pourrait avoir d'autre sens que :

— bouleverser la structure sociologique d'une profession ou d'une région, prolétariser une classe sociale, industrialiser une campagne arriérée, truffer d'émigrants politiquement choisis une contrée déclinante;

— détruire physiquement, ou, pour employer le néologisme qui fait fureur, « liquider administrativement » une catégorie déterminée d'individus.

*
* *

Si rapide, si schématique que soit une analyse qui ne peut être que l'appel à des monographies ultérieures plus scientifiques, elle nous met plus à l'aise pour en appeler des vingt dernières pages de Goguel à toute l'œuvre (livre et articles). En d'autres termes, Goguel aurait dû renoncer au portrait politique et psychologique qu'il tente de faire du droitier et du gauchiste.

D'abord, du seul fait que le communiste, cet élément si important de l'éventail politique français, apparaît dans son essai d'explication comme une exception, il aurait dû se méfier de sa théorie.

Quelles tendances propose-t-il pour définir la droite et la gauche ? La confiance en l'homme. Le gauchiste a confiance en l'homme et en son avenir, le droitier s'en méfie et tient aux cadres, aux institutions qui protègent l'homme contre lui-même.

Cela ne tient pas debout; non seulement il nous faut classer le communisme à droite, ce qui en fait est faux, l'*électeur* qui vote pour le parti étant de gauche, mais c'est ne pas tenir compte de cet argument de bon sens, qui fait tout le sel d'un délicieux petit livre d'Alain (qu'il faudra réinventer un de ces jours) : *Éléments*

*d'une politique radicale.* « C'est précisément parce que j'ai une position pessimiste vis-à-vis de l'homme que je me méfie des cadres, des chefs, des institutions, qui sont humaines elles aussi... »

Cette position est pessimiste, mais elle est de gauche. Gageons que Goguel a été ici victime de ses origines — unanimement respectées d'ailleurs —, et il ne nous en voudra pas, j'espère, de dire que sa définition colle assez bien pour marquer ce qué pouvait être autour de 1850 ou de 1900 l'opposition entre catholiques « intégristes » et protestants « libéraux ». C'est une erreur de croire qu'on peut la transposer dans le domaine politique.

Au surplus, nous ne polémiquons ici avec un livre admirable que pour dire que l'échec de Goguel à trouver une explication satisfaisante des deux partis en la cherchant dans une définition intellectuelle nous dispense de reprendre sa tentative.

Là où un connaisseur comme Goguel a échoué, nous nous méfierons de nos forces. D'ailleurs, le problème serait d'autant plus difficile à résoudre que nous croyons — nous l'avons dit — qu'il y a intérêt — en utilisant le livre de Goguel qui nuance plus en fait qu'il ne l'annonce — à mieux distinguer à l'intérieur des deux grandes tendances les cinq ou six nuances qui s'imposent.

J'ajoute que tout est tellement plus clair, que la vie politique devient tellement plus compréhensible, lorsqu'on pense que ces oppositions de partis représentent l'opposition de sujets que catégorisent leur milieu géographique, leur vie sociale, leurs habitudes professionnelles, leurs traditions familiales, leurs réactions émotionnelles. Programmes et idées sont des alibis, des rationalisations au sens psychanalytique du terme, d'attitudes si peu raisonnées, si peu intellectuelles, si peu étudiées du point de vue technique!

C'est là la leçon que nous pouvons tirer de l'observation de la vie quotidienne du Français en tant qu'*homo politicus*. En la tirant à l'aide du livre de Goguel, nous croyons rester fidèle à l'esprit de son livre et avoir le droit de négliger les quelques pages — d'ailleurs prudentes — que nous venons de critiquer.

*
* *

Mais alors, à quoi bon les propagandes, les polémiques de presse, les injures électorales, que faire au milieu de ce désordre?

Si je suis déterminé à être M.R.P., socialiste, radical, communiste, qu'y puis-je? En prendre conscience, pour le rester ou pour trahir? Et pourquoi l'un, et pourquoi l'autre?

Et si je suis chrétien, si au moins j'appartiens à ce cadre moins

nombreux de fait mais théoriquement plus vaste, de ceux qui pensent qu'un acte politique n'échappe pas à la morale. Et si je suis un peu sociologue ou historien et que j'estime qu'il n'est ni superflu, ni absurde, même en politique, de réfléchir, sinon avant d'agir, du moins en agissant, quelle attitude me satisfera-t-elle ?

Bien des réponses peuvent être faites à ces questions. Je n'ai d'autre envie que de proposer la mienne; c'est de rester chez soi, c'est de rester soi-même, c'est de rester dans le cadre où psychologiquement on s'est trouvé placé, mais c'est d'être honnête, c'est de comprendre le peu de valeur intellectuelle, scientifique et morale de cette adhésion. C'est de se rendre compte que cette adhésion ne peut être qu'une occasion de recherché et jamais un alibi destiné à flatter notre paresse du mythe de l'obéissance passive à un absolu. C'est de comprendre que l'adhésion des autres à d'autres formations a la même valeur et qu'il ne peut être question ni de les convaincre intellectuellement, ni de les vaincre physiquement, mais de compléter l'expérience humaine d'une certaine catégorie de Français par l'expérience humaine d'autres catégories de Français, puisque la France, c'est précisément toutes les catégories de Français.

C'est peut-être à l'intérieur du parti qui est le sien (dans lequel il vaut mieux rester, sauf vocation exceptionnelle, parce que c'est celui dont on connaît le langage, où l'on comprend le mieux les autres, où l'on est le mieux compris, où l'influence qu'on est susceptible d'exercer est certainement la plus grande).

*Se faire le représentant de tous les autres partis.* Que faut-il entendre par là ? bien des choses, et entre autres être celui qui cherche à faire comprendre ce qui est préjugé dans chaque parti, ce qui est méfiance, comment s'explique telle attitude et tel homme, quels gages réels de loyauté on peut demander, exiger ou donner dans un traité de coalition. Celui qui, au lieu de prêcher l'entente et l'union, étudie, cherche même à réaliser les infrastructures qui rendront possibles certaines alliances, qui saura à temps faire faire de bonne humeur les concessions nécessaires ou les réformes qui diminuent la violence des antagonismes sociaux ou géographiques.

Dans le cadre de cette action pacificatrice, il est probable qu'un point important sera acquis du jour où les partis se pencheront sur l'aspect technique des problèmes politiques, où les partis disposeront d'organismes d'études bien outillés, et où des contacts seront possibles entre techniciens des différents partis.

Nous sommes loin d'affaire et les partis qui se succèdent à la tête des départements ministériels n'ont ni hommes ni idées, ils sont à la merci de techniciens des administrations qu'ils sont incapables de contrôler, dont ils se méfient que plus et qu'ils

cherchent à utiliser dans une atmosphère de méfiance réciproque qui n'est guère de nature à améliorer leur rendement, ni leur hardiesse [4].

Ce problème de l'appareillage technique des partis est donc un de ceux que le militant devrait pouvoir poser quel que soit son appartenance, et créer; où qu'il le crée, il fera œuvre utile pour son parti, et pour les autres partis, et sans doute pour le pays tout entier.

4. Ils utilisent de plus des hommes de valeur comme on ferait de machines, font travailler sur canevas et aboutissent ainsi à émasculer politiquement le haut personnel des administrations publiques, qui prend l'habitude de faire avec le même brio le rapport pour, le rapport contre le texte de loi prescrivant le texte de loi proscrivant, et ne demande qu'une chose, la garantie de l'irresponsabilité.
Mais tôt ou tard une route comme celle-là passe par Vichy.

Henri Muller.

# LIVRES

Georges Duveau : *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*. Préface par Édouard Dolléans. Coll. « La suite des temps ». Paris, Gallimard, 1946; in-8, xx-606 pp. 400 fr.

Le Second Empire, on le sait, représente pour la France la période du plus grand essor industriel, quelques décades après l'essor anglais, immédiatement avant celui de l'Allemagne bismarckienne. A bien des titres, c'est le moment décisif, où l'on entre définitivement dans une ère nouvelle que 1848 avait annoncée plutôt qu'instaurée; l'année 1860, où fut signé le fameux traité commercial avec l'Angleterre qui inaugura l'ère du libre-échange, marque assez bien le passage d'une époque à une autre. Avant cette date, les crises sont encore dominées par les conditions de la production agricole, — les chefs du mouvement ouvrier sont tous des artisans fidèles à leurs traditions et enracinés dans les vieux quartiers parisiens, — la séparation n'est pas encore commencée moralement et localement entre patrons et main-d'œuvre, bourgeois et prolétaires. Dans la seconde moitié de l'Empire, au contraire, la cherté des grains ne joue plus qu'un rôle mineur dans le déclenchement des crises — la distance s'accroît décidément entre bourgeois et ouvriers qui tendent de plus en plus à former deux classes proprement dites séparées par un fossé de plus en plus profond; l'habitat lui-même se différencie et Haussmann n'est pas peu responsable de la formation d'une « ceinture rouge » par le refoulement des ouvriers dans les quartiers extérieurs, qui est l'inévitable conséquence de son brutal urbanisme; aussi les deux classes s'ignoreront-elles désormais, et d'autant plus qu'elles seront davantage constituées; une grosse proportion des ouvriers deviennent vraiment des prolétaires, sans espoir d'accéder jamais à l'indépendance et au patronat. D'autre part la grande industrie appelle une main-d'œuvre considérable, mais n'a guère besoin d'ouvriers qualifiés, car la machine n'exige encore que des servants auxquels elle ne demande aucun effort d'intelligence; aussi le Second Empire forge-t-il une génération ouvrière dont l'instruction générale et surtout l'instruction professionnelle sont en baisse catastrophique. De tout cela il résulte un bouleversement profond des conditions de vie ouvrière en dehors même du travail, en famille et dans les loisirs, et une instabilité chronique sauf dans le cas de populations ouvrières groupées autour d'une grande usine isolée et entièrement dépendantes de cette usine et du patron, comme au Creusot par exemple.

Il ne faudrait cependant pas s'imaginer que de telles conclusions générales puissent s'appliquer sans nuances à tout le monde ouvrier. L'Auteur met son lecteur en garde contre pareille erreur; la méthode même qu'il emploie est d'ailleurs le plus sûr garant de son objectivité : c'est pas à pas qu'il suit les différenes formes de la vie ouvrière selon les différentes professions, houillères, textile, métallurgie, industries alimentaires, etc., dont il fait d'abord le tableau technique, géographique, économique très documenté, avant d'y vérifier par le menu l'engagement ouvrier, les conditions de travail et de salaire, pour pouvoir enfin étudier le niveau de vie, le budget, les mœurs de la famille ouvrière. Les faits sont là, abondants, précis, puisés aux meilleures sources, dans leur diversité d'où se dégage un tableau très complexe, si bien que toute conclusion, si bien fondée soit-elle, ne peut s'exprimer qu'avec des nuances et des exceptions qui en garantissent la probité et emportent l'assentiment. Séparation des deux classes, bourgeoise et ouvrière ? Oui certes, mais il faut ajouter aussitôt que la production capitaliste uniformisée facilite désormais à l'ouvrier l'imitation du bourgeois. Instabilité ouvrière ? C'est vrai, mais le patronat français, lui aussi, se distingue de l'anglais par son instabilité, incapable qu'il est de créer, sauf exception, ces solides dynasties qui sont une des forces de l'industrie d'outre-Manche. Opposition — classique —

entre artisans et ouvriers de manufacture ? C'est évident, mais il ne faudrait pas l'accuser sans mesure, au moins pour cette période. Même discernement pour dissocier les opinions exprimées et la conduite réelle, pour reconnaître l'origine paysanne chez beaucoup d'ouvriers de beaucoup de traits de mœurs ou de caractère qu'on attribue trop facilement à la vie ouvrière (l'alcoolisme par exemple), ou pour rejeter sur la psychologie générale de l'époque cette turbulence et ce ton « canaille » des ouvriers que l'on retrouve tout autant chez les gandins de la bourgeoisie ou de l'aristocratie.

Avec toutes les nuances nécessaires, l'Auteur croit pouvoir conclure que la situation matérielle, le salaire réel des ouvriers, malgré une hausse de 40 % environ du salaire nominal, reste stable ou même est régulièrement en baisse, à Paris notamment, alors que la situation du patronat est sans cesse croissante. Venant au terme d'une étude aussi précise des conditions matérielles de la vie ouvrière, cette conclusion constitue déjà un premier apport à la connaissance de la psychologie ouvrière, mais l'Auteur se garde bien de déduire tout uniment la mentalité, encore moins les idées, de la situation économique. Il sait, il constate qu'un même fait matériel — l'élévation du salaire par exemple — suscite selon les individus des comportements contradictoires, — que les idées politiques orientent l'économie tout aussi souvent qu'elles en sont inspirées. « Nous ne nions pas que l'état moral des ouvriers ne dépende, dans une large mesure, de leur situation matérielle, mais nous nions que la situation de l'industrie commande la situation morale, l'idéologie » (pp. 549-550). Aussi beaucoup de questions soulevées dans ce remarquable ouvrage ne trouveront-elles leur solution que dans un second volume sur la pensée ouvrière sous le Second Empire, que l'Auteur nous promet et que le lecteur attendra certainement avec impatience.

P. G.

HUBERT SESMAT, docteur en droit : *La Sécurité moderne*. Cycle général de la sécurité juridique. Éditions Saint-Paul.

Cet ouvrage procède d'un vaste dessein : celui d'une synthèse de sociologie constructive et normative. Hubert Sesmat se propose, en effet, de livrer une explication des phénomènes sociaux fondée sur une démarche rationnelle, c'est-à-dire qui n'induise pas la loi de simples liaisons expérimentales, et constructive, c'est-à-dire qui remonte des fins visées aux moyens et processus employés. L'explication ainsi recherchée par application d'une méthode originale de régressivité rationnelle imprégnée de finalité, ne l'est pas dans l'unique souci de faire œuvre scientifique. L'auteur le révèle dans son avant-propos, écrivant que « pas un instant il ne perd de vue le politique praticien ». Constructive, sa sociologie est également normative.

La base d'une telle œuvre est la détermination préjudicielle des fins qui sont à l'origine de toute activité. Cette détermination est scientifiquement acquise par l'analyse des besoins qui dictent ces fins.

Hubert Sesmat, parmi tous les besoins, en choisit une catégorie nettement définie : celle des besoins sociaux qui se différencient à la fois des besoins matériels ou économiques, en ce que leur satisfaction est simplement soumise à un conditionnement matériel et non dépendante des choses matérielles, et des besoins culturels ou psychologiques qui, relevant du libre arbitre individuel, ne sont pas socialement nécessaires.

Ces besoins sociaux, au nombre de six, correspondent respectivement à l'une des nécessités suivantes nées de la vie en commun, des différenciations collectives : préparer l'adolescent à sa profession, fournir aux diverses institutions les éléments indispensables à leur fonctionnement, assurer à chaque individu une prestation en contre-partie de celle qu'il a fournie à la collectivité et les renseignements sans lesquels il ne peut s'orienter, garantir la société contre les contingences nées du libre arbitre dont jouissent ses membres et améliorer sans cesse les voies et moyens dont elle dispose. Chacune de ces nécessités a suscité une fonction : formation, production, répartition, information, sécurité et progrès.

Qu'est, que doit être chacune de ces fonctions sociales, tel est le thème

central qu'H. Sesmat développe dans une série d'ouvrages dont *La Sécurité moderne* est le second [1].

Fidèle à la méthode choisie, l'auteur, avec un luxe de détails qui confère à son étude un haut degré de précision et témoigne d'une rare compétence dans les domaines les plus divers, analyse parallèlement le cycle fonctionnel de la sécurité juridique et les techniques qu'implique sa réalisation.

Le plan adopté découle logiquement de la décomposition de ce cycle en des phases successives. Assurer la sécurité au sein de la société, c'est tout d'abord définir les droits et obligations de chacun; c'est ensuite énoncer ces droits et obligations, c'est-à-dire les porter à la connaissance des intéressés; c'est, en un troisième temps, obtenir de ces derniers qu'ils conforment spontanément leur comportement aux normes édictées et, à défaut, en un quatrième temps, employer la contrainte; c'est, enfin, lorsque les actes sont accomplis, réprimer les infractions aux règlements promulgués et distinguer le mérite.

D'où les six chapitres de *La Sécurité moderne* : détermination, législation, stimulation, sûreté, sanction et honneur, divisés eux-mêmes en autant d'articles que chacune de ces phases comporte de moments.

S'il est difficile de donner la mesure exacte de la valeur de l'ouvrage d'Hubert Sesmat en signalant chacun des enseignements précieux qu'il dégage, du moins est-il possible d'en donner une assez bonne idée en citant ceux qu'un relief particulièrement frappant met en évidence.

Le lecteur trouvera, entre autres, dans *La Sécurité moderne*, un tableau complet de toutes les infractions possibles — classées selon leur résultat — qui, dès le chapitre premier, le renseignera avec précision sur l'importance de la fonction analysée. Ce tableau l'aidera à prendre conscience de l'intérêt qu'il a au bon fonctionnement des institutions sécuratistes.

Il découvrira, à travers l'étude consacrée à la confection des lois, la complexité de la tâche qui incombe au législateur et la haute compétence qu'elle requiert de lui Ces développements, donnant un modèle de ce qui devrait être, permettent de mieux mesurer les défauts et faiblesses de ce qui est; en ce sens, ils se révèlent puissamment suggestifs.

HENRI HAAG, docteur en philosophie et lettres : *Les droits de la Cité. La défense de nos franchises communales* (1833-1836). Bruxelles, Éditions Universitaires, 1946, 207 pp.

Les institutions belges sont mal connues, même en France. La Belgique, on le sait, est une monarchie constitutionnelle et représentative. La Constitution, adoptée en 1831, a été largement influencée par les courants d'idées qui dominaient, à cette époque, en Europe, et qui ont trouvé leurs plus célèbres interprètes dans les écrivains et légistes français. Parmi les principes à la base de ce régime démocratique, il y a la distinction et la séparation des pouvoirs : l'exécutif, le législatif et le judiciaire.

Il y a, en Belgique, un quatrième pouvoir, tout aussi ancien, le pouvoir communal. Par là, la démocratie belge se rapproche plus du type anglo-saxon que des institutions françaises. En France, le pouvoir central, monarchie,

1. Précédé d'un livre intitulé *L'information moderne*, il sera suivi de *L'Education moderne*, du *Progrès moderne*, de la *Puissance moderne* et du *Nationisme moderne*, ces deux derniers ouvrages analysant les fonctions sécurité et éducation dans les rapports entre nations, tandis que les deux précédents situent l'étude des fonctions éducation et progrès sur le plan des rapports entre citoyens d'une même nation.

En vérité, *La Sécurité moderne* ne s'adresse pas aux seuls spécialistes de la fonction qu'elle présente : hauts fonctionnaires, chefs de police, gendarmes, groupes mobiles, magistrat législateur, elle s'adresse à tout citoyen qui, conscient de son devoir, ressent le besoin d'être éclairé sur le sens des événements qu'il vit et surtout des options qui se posent à lui.

MAX PRINCIPALE.

empire ou république, a réalisé, imposé une très forte centralisation. En Belgique, comme en Grande-Bretagne, les autorités locales sont demeurées très fortes et respectées. A travers la longue histoire des provinces belges, on remarque, maintes fois, une tension entre le pouvoir central, préoccupé d'affermir son autorité, et les administrations, jalouses de faire respecter leurs privilèges.

C'est une des « tensions » que décrit M. Henri Haag : au lendemain de la proclamation de l'indépendance de la Belgique, le législateur a dû établir une nouvelle loi communale. Deux points de vue se sont heurtés : celui du roi Léopold Ier, appuyé par son gouvernement, l'aristocratie et une partie de la bourgeoisie riche, et celui des catholiques démocrates : ces derniers, que l'on traitait de dangereux révolutionnaires, étaient, en réalité, les vrais traditionalistes, parce qu'ils défendaient les libertés communales, aussi anciennes que les provinces belges, contre le gouvernement soucieux de promouvoir l'intérêt général. Ce fut l'occasion de débats passionnants au Parlement et dans la presse, et de manœuvres de couloirs auxquelles les autorités religieuses furent mêlées, souvent à leur insu ou contre leur gré. M. Henri Haag, dont l'érudition est parfaite, raconte ces démêlés avec beaucoup de clarté et de finesse.

En lisant ce livre, on apprend à mieux connaître la physionomie politique de la Belgique et on s'explique mieux certains incidents contemporains.

M. Laloire.

Emmanuel Mounier : *Liberté sous conditions*. Coll. « Esprit ». Éd. du Seuil, 1946.

*Personnalisme et christianisme, De la propriété capitaliste à la propriété humaine, Anarchie et personnalisme*, tels sont les titres des trois études écrites de 1934 à 1939 dont M. Mounier donne fort opportunément une réédition.

Toutes trois constituent un retour aux sources. Les deux premières, en approfondissant la tradition chrétienne y découvrent des ressources nouvelles pour une meilleure compréhension des problèmes de notre temps : Mounier s'efforce non seulement de « sauver », mais avant tout d'intégrer à l'élan communautaire de l'âge moderne les valeurs traditionnelles qui ont nom : *dignité personnelle* et *propriété humaine*. Dans le dernier essai, il dégage, à travers les enfantillages et les utopies de la pensée anarchiste, une authentique sagesse populaire que ne peuvent méconnaître tous ceux qui ont le souci d'*humaniser la révolution*.

P. C.

Julian Huxley : *La vallée du miracle : T.V.A.* New-York, Éd. Transatlantique, 1944, 158 pp.

Présentation saisissante de l'œuvre accomplie par la Tennessee Valley Authority, qui a su transformer l'économie de toute une région des États-Unis. Des photographies éloquentes achèvent de convaincre le lecteur de l'ampleur des travaux.

F. H.

Albert Ollivier : *Fausses sorties*. La Jeune Parque.

Un des éditorialistes du journal *Combat* a réuni dans ces trois cents pages les jugements de deux années de vie politique française. De la lucidité, du courage, une sévérité dont on comprend parfois l'amertume.

M. C.

P. Lafue : *Le Père Joseph, capucin et diplomate*. Paris, Hachette, 1946. Un vol. gr. in-16 carré, 225 pp., 150 fr.

Pierre Lafue s'est intéressé surtout au diplomate, appui et agent de Riche-

lieu, sans oublier d'ailleurs qu'il était capucin, fondateur d'une congrégation, directeur spirituel et auteur de livres dévots. « Il vécut en religion digne d'être désiré en la cour, dit une épitaphe du P. Joseph à Orléans; il mourut en la cour, digne d'être admiré en la religion. » Au terme d'un récit qui se lit avec assez d'agrément sans être particulièrement piquant, nous sommes invités à retirer de cette vie « une leçon d'équilibre ». Mais, avant de proposer des leçons — et celle qui est proposée ici est loin de s'imposer —, l'histoire ne doit-elle pas d'abord aider à faire comprendre ? Quel intérêt eût pris ce livre si, à propos du P. Joseph, une analyse avait été tentée du complexe politico-religieux de ce temps, où l'on voit la politique servir et utiliser le sentiment religieux, et l'esprit d'intrigues, le style de l'action politique — ne serait-ce que par la correspondance chiffrée — se glisser au sein des questions religieuses. Le P. Joseph, pour avoir été plus engagé que d'autres, n'est pas un cas isolé. Voyez Bérulle, Vincent de Paul, et le P. Carré, et Saint-Cyran... Mais c'eût été, il faut l'avouer, d'un autre genre littéraire.

A. D.

Gabriel d'Aubarède : *La Révolution des Saints* (1520-1536). Gallimard, éd., 200 pp. 138 fr.

Récit des révoltes anabaptistes en Allemagne et Hollande. Vivant et facile à lire, mais trop romancé.

M. C.

## Livres sur la résistance

*Les témoins qui se firent égorger.* Éd. Défense de la France.

Il est bon que cet horrible livre, ce livre empli de cadavres, de charniers et de pus, nous redise que « pour la défense de l'homme », il est donné à l'homme de supposer l'homme et de fixer lui-même au ciel l'étoile de son destin.

M. C.

Jean Rousselot : *Max Jacob, l'homme qui faisait penser à Dieu.* Robert Laffont, éd.

Voici le témoignage d'un disciple sur l'étrange poète qui servait la messe tous les matins, et qui, juif, mourut à Drancy, *assassiné* par les Allemands.

Jean Puech : *La Montagne des Sept Douleurs.* Calmann-Lévy, éd.

Cette montagne est le Vercors, dont l'auteur rapporte la rouge aventure de 1944. Un récit court, qui eût peut-être gagné à l'être plus encore.

Léon Werth : *Déposition.* Grasset, éd.

Un des deux ou trois « journaux » du temps d'oppression qui méritent qu'on les parcoure, parce qu'il est le journal d'un homme sincère et courageux.

Colette Enard-Pérez : *Jeux avec la mort.* Flammarion, éd.

Une histoire de « résistance, avec trop d'imagination et très peu de style.

M. C.

# EN LISANT LES REVUES

C'est une dure épreuve, quand on a charge d'une revue, de parcourir les autres publications mensuelles. A chaque instant, tel article, telle note, non seulement éveille et intéresse, mais fait regretter aussi que l'on n'ait point songé à aborder le même sujet, à user de semblable procédé, a avoir pareille audace. Mais l'avouerai-je ? L'enthousiasme se dissipe très vite. Un peu de recul, et l'on jauge vite le fascicule à sa vraie mesure, et, somme toute...

Eh bien ! pour une fois, l'intérêt n'a pas décru, et la revue écartée depuis plusieurs jours, sa qualité me semble grandissante. Il s'agit du dernier numéro de *Critique*, dont j'avais bien ouvert une fois ou l'autre, et avec curiosité, les précédentes publications, mais que pour la première fois j'ai lu de bout en bout. C'est donc de ce numéro 8-9 (c'est un numéro double) dont je vous entretiendrai. Nous y poursuivrons les réflexions du mois dernier, qui s'étaient achevées sur quelque pessimisme au sujet de l'effort des philosophes devant le monde actuel. Ce numéro de *Critique* me semble au contraire une parfaite réussite en ce genre.

Réussite, entendons-nous. Nous ne voulons pas dire que nous épousions toutes les positions philosophiques qui y sont soutenues. Ce serait sottise. Car la revue nous avertit que « les auteurs des articles développent librement une opinion qui n'engage qu'eux-mêmes ». Avertissement sympathique et rare en notre temps. Mais qui laisse entrevoir que les opinions soutenues ne seront pas toujours convergentes. Quant à l'inspiration générale, les noms du directeur, Georges Bataille et des membres du comité de rédaction : Maurice Blanchot, Pierre Josserand, Jules Monnerot, Albert Ollivier, Eric Weil, s'ils sont tous noms d'écrivains intelligents, nous préviennent suffisamment que nous ne serons pas toujours d'accord. Le lecteur ainsi prévenu, nous ne nous efforcerons pas de mettre aujourd'hui en lumière notre opposition, mais plutôt l'intérêt que nous avons eu à lire si captivante réussite. Oui. *De l'information intelligente à la réflexion*, voilà le titre que nous donnerions volontiers à ce que nous avons pu moissonner à travers ces pages. Le leçon en sera bonne pour saisir ce que devrait être dans une revue l'attitude philosophique, est peut-être ce qu'elle ne devrait pas être.

Apparemment, *Critique* n'a pas si haute prétention, son sous-titre semble plus modeste (bien qu'il ait aussi son orgueil) : « Revue générale de publications françaises et étrangères », et, en effet, elle semble ne prétendre à rien d'autre qu'à présenter un ensemble de comptes rendus. Mais de livres intéressants, ou tout au moins intelligemment discutés. De plus, savamment choisis et groupés, de sorte que l'ensemble de nos préoccupations s'y trouve abordé.

*De la civilisation.*

C'est d'une définition de la civilisation que je partirai. Elle est donnée à propos des trois derniers livres de *Roger Caillois ou l'Inquisiteur sans Église*, par quelqu'un qui lui tient de très près : Roland Caillois :

Bâtir un temple sur du sable avec la boue des marais, instaurer l'éternité dans le temps qui est constant retour au néant, tenir ferme et droite sa carcasse mortelle sur une terre hostile, arracher à la banalité quotidienne une forme immémoriale et la valoriser dans un style d'apparat, justifier le respect que l'homme est tenté de se porter à lui-même : tel est le projet de l'homme qu'on nomme civilisation. Très modeste et très orgueilleuse entreprise que rien n'assure, que tout conspire à détruire. Y compris notre doute. Rien de si démenti et de si honni des méchants et des sournois. Tout l'entraîne au bord du gouffre, la précipite au désastre, dans une situation-limite où elle prend conscience de sa fragilité et de son mystère.

Sans doute, ne serions-nous pas d'accord sur « l'éternité » qu'il faut instaurer dans le temps. Pour le chrétien, il n'en est qu'une, et sa propre force ne suffit pas. Nous savons même depuis le Sermon sur la Montagne qu'il ne dépend que de sa foi de bâtir non point sur le sable, mais sur le roc. Seulement, ce n'est pas une civilisation qu'il édifie alors, mais une Église. La civilisation est d'une autre fragilité, et à parcourir *Critique* nous pouvons prendre une mesure assez exacte de cette boue qui est notre pauvre matériau.

Sur la condition de notre civilisation, je relèverai d'abord ces lignes de Georges Bataille dans *Baudelaire « mis à nu »* :

Essentiellement, la société se fonde sur la faiblesse des individus, que sa force compense : en ce sens, elle est ce que l'individu n'est pas, liée au primat de l'avenir. Mais elle ne peut nier le présent et lui faire une part au sujet de laquelle la décision n'est pas donnée. Cette part est celle des fêtes, dont le sacrifice est le moment lourd. Le sacrifice concentre l'attention sur la dépense, au compte de l'instant présent, de ressources qu'en principe le souci du lendemain commandait de réserver. Mais la société des *Fleurs du mal* n'est plus cette société ambiguë qui, maintenant profondément le primat de l'avenir, laissait en l'espèce du sacré (d'ailleurs déguisé en valeur d'avenir, en objet transcendant, en fondement du bien) la présence nominale au présent. C'est la société capitaliste en plein essor, réservant la plus grande part possible des produits du travail à l'accroissement des moyens de production. Cette société, de direction bourgeoise, avait donné la sanction de la terreur à la condamnation du luxe des grands. Elle se détournait précisément d'une caste qui avait exploité à son profit l'ambiguïté de la société ancienne, utilisé à des fins de splendeur personnelle une part de ressources (de travail) qui pouvait être employée à l'accroissement des moyens de production. Mais des grandes eaux de Versailles aux barrages modernes, une décision est intervenue qui ne va pas seulement dans le sens de la collectivité s'opposant aux privilèges : cette décision oppose essentiellement l'accroissement des forces productives à une jouissance improductive des forces disponibles. La société bourgeoise au milieu du XIX^e^ siècle avait choisi dans le sens du barrage : elle introduisait dans le monde un changement décisif. De la naissance à la mort de Charles Baudelaire, l'Europe s'engagea dans un réseau de voies ferrées, la production ouvrit la perspective d'un accroissement indéfini des forces productives et se donna cet accroissement indéfini pour fin. L'opération préparée depuis longtemps commençait une métamorphose rapide du monde civilisé, fondée sur le primat du lendemain (sur l'accumulation capitaliste).

*Rôle du marxisme.*

L'évolution en ce sens ne s'est pas arrêtée avec le déclin du capitalisme. Qui soutiendrait que le marxisme donnerait le primat aux fêtes sur la production, au présent sur l'avenir ? A propos du livre de M. André Vène, qu'il critique avec une juste sévérité, Eric Weil remarque non moins justement que nous n'avons aucune bonne étude d'ensemble sur Marx et sur sa pensée.

Dans sa simplicité, la raison en est attristante : M. Vène a été le seul à écrire un livre sur Marx, et ceux qui peut-être pourraient l'écrire ne le font pas. D'un côté de la barricade, on se prosterne devant le fondateur, vénéré au point qu'on n'ose lever les yeux sur lui; de l'autre, on entre en transes, dès que le nom abhorré est prononcé. Les exceptions sont rares, et dans les écrits les plus travaillés, nous ne trouvons que des vues partielles, des récits coupés, des discussions de détail...

... Le plus mauvais petit étudiant rédigeant un diplôme sur Descartes sait du moins ce dont il s'agit. Il n'est pas plus fort que M. Vène : il a l'avantage d'entrer dans une tradition, valable ou non, mais qui le guide. Rien de tel avec Marx [...]. Il est bien évident qu'on ne peut obliger personne à comprendre et que même un programme rationnel d'action peut être cru d'une foi aveugle : l'Église catholique ne demande pas à chaque croyant de connaître tout le système de la théologie. Cependant, il n'est pas moins évident que l'Église ne saurait exister sans théologie : et ce qui est vrai pour un système rationnel fondé sur une révélation surnaturelle, l'est davantage pour une pensée qui se justifie par la compréhension totale de l'homme et de son histoire.

Au sujet de Marx, quittons momentanément *Critique* et signalons que le numéro de mars-avril d'*Économie et Humanisme* contient un très remarquable article de Ch. Fr. Hubert sur *La question paysanne chez Marx et Engels*.

L'idée de fonds qu'Engels exprime en déclarant que la révolution n'exproprierа pas le petit paysan est esquissée déjà vingt-cinq ans avant la critique du programme de 1894, dans une lettre à Marx, datée du 1er novembre 1869...

Ce que, dans la lettre de 1869, on pourrait prendre comme une mesure passagère de tactique, est exprimé, en 1894, clairement comme une affaire de principe. Il l'est à un tel point qu'on peut déclarer que la critique du programme agraire français est le pont entre les conceptions de Marx et d'Engels sur la question agraire, telles qu'elles s'élaborèrent dès l'article sur le vol du bois de 1842, d'une part, et la théorie agraire et la tactique de Lénine de l'autre. Lénine a connu l'étude d'Engels; il la mentionne dans son plan d'une brochure sur la dictature du prolétariat. Le travail d'Engels est ainsi le trait d'union entre l'analyse du rôle des paysans de 1848 à 1852 que Marx donne dans son *Dix-huit Brumaire* et la *Révolution d'octobre en Russie*.

En note, la revue rappelle les différents articles qu'elle a déjà consacrés à l'étude du marxisme. Mais ce sont toutes des études partielles. Souhaitons qu'un jour H. Ch. Desroches, ou Ch. Fr. Hubert nous donne en un volume important leur vision d'ensemble sur la vie et l'œuvre philosophique de Marx. On répète qu'un ouvrage solidement documenté, œuvre de ses partisans, serait en préparation aux Éditions Internationales. Mais en attendant l'un ou l'autre, ou plutôt l'un et l'autre, Eric Weil a raison : nous n'avons rien. Tout au moins nous donnera-t-il son point de vue sur la position centrale de Marx.

Éventons la mèche et révélons ce qui, pour M. Vène et beaucoup d'autres, est demeuré secret : une seule chose importe à Marx, et c'est la liberté de

l'homme. Tout découle de ce seul problème. M. Vène reprend ce mot d'Engels que tout le monde a cité : Marx était avant tout révolutionnaire. Mais M. Vène y voit un fait psychologique, un accident de la biographie, le résultat d'habitudes personnelles, comme ce fâcheux penchant (sur lequel il revient à plusieurs reprises) de ne pas travailler à des heures régulières. Marx était révolutionnaire avant tout — avant d'être économiste, avant d'être organisateur, avant d'être homme politique. Il était révolutionnaire, parce qu'il ne voulait pas comprendre la liberté, mais la réaliser.

Nous le croyons volontiers; nous nous demandons simplement si Marx, suivi totalement, nous donnera de réaliser la liberté ou l'esclavage. Marx n'est pas un « anti-intellectualiste », et ce qui, pour nous, reste le plus valable chez lui pour la réalisation de la liberté, c'est le rôle qu'il fait jouer à la science. Il importe de nous en convaincre, nous l'avions déjà signalé à propos d'articles de la *Revue Internationale;* le déterminisme est mis par le marxisme au service de la liberté. Mais la science ne suffit pas, il y faut une vision plus complète de l'intelligence, sur laquelle nous ne reviendrons pas aujourd'hui.

Il y faut aussi un respect de la volonté individuelle, de la « fiction grammaticale », pour user du terme de Roubachof et de ses amis, afin, de désigner le *Je*. Le monisme marxiste favorise au contraire toutes les tyrannies, et c'est ce qui donne en notre temps, une signification nouvelle à ce que l'on appelle littérature engagée.

*De la littérature engagée.*

Nous n'aborderons pas, en ce numéro, les articles qui traitent de culture, nous en laissons le soin au recenseur de notre troisième section. Mais, *Le communisme et la poésie* nous semble relever autant de Peuples et Civilisations. Anne Forestier y suit György Luckács parlant des « poètes de parti » à propos du poète hongrois Joseph Attila. D'abord, une remarque très juste sur la poésie pure :

On oublie simplement que la « poésie pure » est apparue assez tardivement, bien après la poésie militante (Byron, Shelley, etc.). Elle est née comme une protestation de l'artiste contre un monde dépourvu de valeurs spirituelles, comme une défense contre la banalité routinière de la réalité capitaliste. Mais ce refus systématique de la réalité extérieure conduit à un appauvrissement de la personnalité du poète, en le poussant vers des abstractions pures et en lui interdisant de puiser des expériences nouvelles dans le contact avec la société dans laquelle il vit. De plus, le refus lui-même est une politique. Tout écrivain, par le simple fait qu'il écrit, fait de la politique. Reste à savoir dans quelle mesure il est conscient de ce fait.

D'où découle une notion de « poète de parti » :

Entendue par Luckács dans un très large sens, puisqu'elle englobe tous les écrivains qui prennent position et qui désirent influencer les événements par leur action poétique. Si l'on accepte cette définition, on peut admettre l'existence de « poètes de parti », même à des époques où les partis politiques dont ces écrivains exprimaient les aspirations n'étaient pas encore constitués.

Il sera admis que

jamais l'œuvre d'un grand poète n'est limitée à la seule poésie de parti, même comprise dans son sens le plus large,

et même que les chefs du parti échapperont à tout sectarisme, de sorte qu'il n'y aura pour le poète aucune difficulté d'obéir à sa discipline.

La fidélité à cette discipline ne signifie dans son esprit qu'un attachement inébranlable à l'essentiel, même si les manifestations momentanées de la vie semblent le contredire. Naturellement, si la question de la discipline est posée par un bureaucrate sectaire, si de cette manière disparaît la connexion entre la discipline et la mission historique et nationale du parti, si l'on pose cette question justement au sujet de points de détail superficiels, la discipline devient soumission aveugle, et la situation change. Mais ce n'est plus aux yeux de Luckàcs la véritable relation entre le parti et le poète; c'est, au contraire, la défiguration sectaire de cette relation.

C'est toute la question. Il ne semble pas jusqu'à présent que les partis, qui prétendaient commander même à la poésie, aient répondu à l'idéal que rêve Luckàcs. Nous pouvons être sûrs au contraire que, à leur tête, des médiocres ne toléreront jamais les libertés de l'intelligence et du génie. Telle est bien la conséquence de tout monisme.

### *Vers une connaissance plus complète de l'homme.*

Johan Huizinga, l'historien néerlandais, auquel nous devons un livre sur le *Déclin du moyen âge*, l'époque où vécut Jan Van Eyck, et un autre non moins important sur le jeu : *Homo ludens*, par ses limites même suggère à J. Romain de l'Université d'Amsterdam une judicieuse remarque, sur la connaissance historique que nous pouvons avoir de l'homme. Huizinga voulut un jour, à Bruxelles, faire la critique de son temps, et c'est cette critique que J. Romain juge sévèrement.

Ce sont ces limites mêmes de son esprit qui furent la cause de sa célébrité. Voici, si je comprends bien, ce qui est arrivé. Le sentiment que quelque chose clochait dans notre époque, que nous traversions une crise, était généralement répandu. Ce n'est vraiment pas Huizinga qui l'a découvert. Une critique de notre temps était donc nécessaire et c'est ce qui explique qu'elle fut bien accueillie. Mais on ne peut pas dire que tous les arguments ni toutes les formes de cette critique fussent partout les bienvenus. *Grosso modo*, on pouvait — et l'on peut — la concevoir de deux façons. On pouvait remonter aux causes, en quel cas la structure de la société ne saurait ignorée, ni — en pensée du moins — intacte. En bref, on pouvait exercer une critique socialiste. Ou bien, l'on pouvait s'en tenir aux symptômes, laisser la structure sociale inconstestée, critiquer tout au plus les phénomènes sociaux, et, en indiquant des moyens de redressement, s'en tenir aux conséquences idéologiques; en bref, on pouvait exercer une critique bourgeoise. Il suffit de jeter un seul regard sur sa critique contemporaine pour savoir laquelle des deux possibilités Huizinga a choisi. « Choisir » n'est d'ailleurs pas le terme exact : on ne fait pas arbitrairement un choix entre de semblables possibilités, mais ce sont tous les antécédents, toute la personnalité qui choisissent : ce sont ses limites mêmes qui poussent l'homme dans une voie ou dans l'autre. Et, en fait, les limites de Huizinga ne lui laissèrent pas le choix : il devait suivre la seconde voie, si bien qu'on peut dire sans hésiter qu'il n'a même pas considéré l'autre. C'est donc sur ce « choix » qui était le fruit naturel de ses limites, que reposait sa célébrité — dans le sens décrit ci-dessus — : sa célébrité qui — aussi naturellement — est restée limitée aux milieux de la société qui, comme lui, répugnaient à exercer une critique causale, structurelle et sociale, mais qui se contentaient d'une critique symptomatique, formelle et idéologique, en dernier ressort parce qu'ils voulaient, il est vrai, une meilleure société, mais qu'ils l'imaginaient fatalement comme une amélioration de la société bourgeoise, non comme une société nouvelle, c'est-à-dire socialiste. La célébrité

de Huizinga sur ce terrain repose sur le caractère absolument inoffensif de sa critique.

Sur le plan géographique, l'apport d'Albert Demangeon, mort trop tôt pour nous donner tout ce qu'il avait à nous dire, suggère à Louis Poirier, dans *L'Évolution de la géographie humaine*, les remarques suivantes :

Refusant de considérer plus longtemps la géographie humaine comme « étude des rapports des hommes avec le milieu physique », il en propose une définition nouvelle qui diffère de la première sur un point capital. « La géographie humaine est l'étude des groupements humains dans leurs rapports avec le milieu géographique. » « Milieu géographique », c'est-à-dire : milieu physique plus ces modifications et parfois ces transformations fondamentales, apportées à tout cadre physique — comme les couches d'alluvions successives que dépose chaque année un grand fleuve — par les efforts autonomes de centaines de générations. « Tout au début de son existence, l'humanité a certes été l'esclave, la dépendance de la nature. Mais cet homme, *nudus* et *inermis*, n'a pas tardé à devenir lui-même, grâce à son intelligence et à son initiative, un élément qui exerça sur le milieu une action puissante : il devint comme un agent de la nature transformant à fond le paysage naturel, créant des associations nouvelles de plantes et d'animaux, des oasis pour les cultures d'irrigation, des formations végétales comme la lande et la brousse aux dépens de la forêt. » Le mérite d'A. Demangeon a été de mettre en lumière admirablement dans ses études régionales, en débroussaillant les apports enchevêtrés que dans un pays de vieille civilisation tel que la France ont laissés sur le sol des successions de générations industrieuses, l'importance fondamentale pour la vie des hommes des rapports de ce « quaternaire historique » dont les strates se lisent dans les piles d'archives et dont il s'est constitué le géologue. Il a contribué, mieux que personne, à dégager cette vérité que, à part peut-être quelques régions désertiques reculées, ou la zone montagneuse des neiges éternelles, il n'y a pas pour l'homme de milieu physique pur — que les déterminations issues du milieu physique ne peuvent nous parvenir que réfractées de la façon la plus complexe à travers des lames superposées de vie historique et de civilisation. Bien loin que l'histoire de l'homme pour lui se lise toute sur la carte, on pourrait dire plutôt, en inversant les termes, que la carte du globe — pour l'homme en tant qu'il est l'objet d'étude géographique, en tant qu'il vit, se fixe, se déplace et s'agrège — ne se lit vraiment pour tout ce qui concerne les problèmes de sa vie concrète qu'à travers les verres déformants de l'histoire. Le milieu géographique qu'il assigne comme base à toute étude de géographie humaine, c'est la nature continûment colmatée par le sédiment historique.

*Remarques sur la France.*

Terminons par deux remarques à propos de notre pays. D'abord sur la *Décadence économique de la France*, par Pierre Germain :

Si le développement industriel, de 1920 à 1929 a été effectivement considérable, il ne s'est pas accompagné d'un développement comparable dans l'organisation de la production. On utilisa davantage les possibilités de production disponibles, mais on ne les utilisa guère mieux. On fit appel à une main-d'œuvre plus abondante, mais on ne rationalisa pas. On n'a pas vu à cette époque en France une évolution vers le capitalisme organisé comparable à celle qui s'était produite déjà aux États-Unis ou en Allemagne. Le capital bancaire, en particulier, n'a jamais réussi à prendre une place éminente dans la gestion des entreprises industrielles et commerciales (en dépit des liaisons familiales ou personnelles existant entre banquiers et grands industriels). A de rares exceptions près (Banque de Paris et des Pays-Bas, Banque de l'Union Parisienne), les établissements de crédit préfèrent se borner à tirer profit des opérations auxquelles le Trésor public est obligé de se livrer constamment pour supporter le poids d'une lourde dette. Les industriels eux-mêmes évitent

d'ailleurs autant que possible le recours au crédit, même pour moderniser ou agrandir leurs installations, ce dont M. Laufenburger les loue fort, vantant le « tempérament modérateur de l'industriel français. [...] Singulier « financier » pourtant que celui qui n'aperçoit rien au-delà d'une « rentabilité » immédiate et qui ne voit pas que la modernisation de l'outillage et l'expansion de la production permettent, au bout d'un certain temps, d'obtenir une rentabilité supérieure.

La conséquence de cette attitude est que l'outillage commence déjà à vieillir sans être renouvelé, et qu'au lendemain de la guerre, l'industrie française s'oriente presque uniquement vers le marché intérieur, alors largement ouvert, du fait des restrictions subies et des démolitions opérées, sans chercher véritablement à conquérir les marchés devenus libres du fait de la défaite allemande, ou même à augmenter ses débouchés dans les colonies.

De même, la politique financière reste une politique à courte vue. L'idéal que l'on propose est le retour à la situation antérieure à 1914. Pour cela, l'État doit au plus tôt équilibrer son budget et rembourser les avances de la Banque. Mais le lien entre la solidité de la monnaie et des finances du pays et l'état de l'économie n'est pas aperçu...

Toutefois, il est exact de dire que l'économie française, dans la période précédant la grande crise, jouit d'une stabilité privilégiée entre une Allemagne secouée par la crise du mark et une Angleterre en proie aux difficultés causées par la revalorisation de la livre et dont les liens avec son Empire se relâchent de façon inquiétante.

Mais, précisément, l'économie française s'avère incapable d'utiliser les chances qui s'offrent à elle sur le plan international....

Cette inertie eut d'ailleurs de graves conséquences politiques. Lorsque, à la suite de l'effondrement du Kredit Anstalt de Vienne, la crise se déchaîna en Europe centrale et orientale, la France, avec ses réserves d'or et de devises, apparaissait la seule puissance capable d'intervenir. Les nations de l'Europe danubienne et le parti catholique allemand se tournaient vers elle et le *Times* pouvait écrire : « Grâce à la stabilité financière dont elle bénéficie en ce moment, la France se trouve en posture dominante dans les affaires européennes... : elle est la seule source de crédit. » Cette intervention présentait certes de grandes difficultés, qu'il serait vain de dissimuler. Mais rien ne fut fait, rien ne fut même essayé...

Et sur sa situation agricole dans *La Revanche de l'Agriculture* par Jean Piel. Deux livres, l'un de René Dumont et l'autre de Michel Cépède lui suggèrent ces remarques.

René Dumont combat tour à tour le malthusianisme et le protectionnisme et conclut :

« Équiper — c'est-à-dire remembrer, regrouper, moderniser, rationaliser, spécialiser, motoriser —, tel est l'impératif catégorique, devant lequel toutes les réticences et toutes les contingences doivent s'effacer. Les objections que les divers aspects de ce programme soulèvent, M. Dumont les écarte, souvent avec la pertinence d'un technicien sûr de lui, parfois aussi, peut-être, avec une impatience un peu sommaire.

... L'objection la plus sérieuse qui s'impose à l'esprit est évidemment celle qu'inspire le souvenir des crises de surproduction agricole. L'équipement doit multiplier la production. Or, l'inélasticité de la demande de produits agricoles est un lieu commun. Pour M. Dumont, cette prétendue menace ne pose qu'un problème d'orientation de la production. Et c'est sur ce point qu'il convient d'insister, car il constitue sans doute l'aspect théorique le plus original de son livre, par ailleurs extrêmement riche en vues pratiques.

Il peut certes y avoir surproduction en certains produits : blé et céréales, par exemple. Mais c'est précisément une des erreurs actuelles d'un pays comme la France que de cultiver trop de blé et de céréales secondaires « mûres » : Les peuples évolués mangent de moins en moins de pain, leurs animaux de moins en moins de grain [...]. L'homme, peut-être parce qu'il se cérébralise de plus en plus, a besoin de plus en plus de nourriture d'origine animale.

... Le but de la planification, pour M. Dumont, est donc d'élever le niveau

de vie en mettant à la disposition de tous, les substances les plus précieuses enrobées dans les produits les plus fins, production « nécessitant plus de travail et de surface », donc plus de dépense énergétique. Là est, avec l'exportation — laquelle suppose un alignement des prix de revient — le remède à une prétendue menace de surproduction qui est indispensable dans une économie consciente.

Menée de tout autre façon, l'étude de M. Cépède aboutit à la même conclusion :

Un destin rénové pourrait être réservé à l'agriculture : elle a été un peu méprisée aussi longtemps qu'il s'agissait pour l'homme de produire au maximum et d'économiser au mieux une énergie dont il avait la hantise de manquer. On a raillé le gaspillage d'effort et de temps que représentaient ce labeur obstiné et cette infatigable patience des paysans d'Europe pour extraire de la terre des produits qui perdaient en valeur énergétique ce qu'ils gagnaient en raffinement. Ils ont vécu en marge pendant ces quelque deux siècles où les plus hardis des hommes partaient éperdument à la chasse de nouvelles sources d'énergie.

Le butin de ces chasseurs aujourd'hui dépasse toutes les espérances et il semble propre à étancher définitivement leur soif. L'énergie libérale est telle qu'on la dit capable d'anéantir le monde vivant. Elle sera disponible à tout moment et en tout lieu. Point ne sera bientôt plus besoin aux hommes de s'agglutiner fièvreusement autour de ses antiques sources noires, elle peut dès maintenant courir les campagnes et demain chaque homme sans doute pourra l'emporter avec lui sous son bras.

*Comparaison avec d'autres efforts.*

Peut-être notre inventaire de *Critique* a-t-il été trop long. Nous espérons qu'il a été intéressant. Quand, après avoir laissé cette dense publication nous prenons quatre ou cinq numéros de *Temps Modernes*, d'octobre à février, par exemple, nous sommes surpris de la pauvreté de ce que nous y lisons. La longue étude de Maurice Merleau-Ponty sur *le yogi et le commissaire* nous avait bien quelque peu piqué au début, surtout par les réactions qu'elle suscita en nous, mais bien vite elle amena l'ennui. Cependant que Simone de Beauvoir, dans une non moins longue réflexion : *Pour une morale de l'ambiguïté*, monnaie une fois de plus la philosophie de Jean-Paul Sartre. On ne sort pas des considérations abstraites et des redites, et les articles qui les accompagnent sont tous de la même mouture. A peine de-ci de-là une note sur *Paul Valéry et l'enfant d'éléphant* nous amuse-t-elle quelque peu, mais par une sorte de goût du scandale, la joie que l'on peut avoir à désigner ce qu'un jour on a sans doute aimé.

Georges Bataille, dans *Baudelaire « mis à nu »*, déjà cité, nous donne-t-il sans doute le secret de cet échec. On sait la position de Sartre : pour lui l'homme en tout ce qu'il est, est tel qu'il s'est choisi et Bataille au sujet de Baudelaire note fort justement :

Comme toute activité, la poésie peut être envisagée sous l'angle économique. Et la morale en même temps que la poésie. Baudelaire, en effet, par sa vie, et même par des réflexions malheureuses, a posé solidairement dans ces deux domaines un problème crucial. C'est le problème qu'à la fois touchent et évitent les analyses de Sartre. Celles-ci ont le tort de représenter la poésie et l'attitude morale du poète comme les résultats d'un choix. Mais en admettant que l'individu ait choisi, le sens pour autrui de ce qu'il créa est donné socialement dans les besoins auxquels il a répondu. Le sens plein d'un poème de Baudelaire n'est pas donné dans ses erreurs, mais dans l'attente historiquement déter-

minée à laquelle ces « erreurs » ont répondu. Apparemment, des choix analogues à celui de Baudelaire selon Sartre étaient possibles en d'autres temps. Mais ils n'auraient pas eu pour conséquences, en d'autres temps, des poèmes analogues aux *Fleurs du mal*. Négligeant cette vérité, la critique explicative de Sartre peut introduire des vues profondes, elles ne peut rendre compte de la force avec laquelle, de notre temps, la poésie de Baudelaire envahit pleinement l'esprit humain. Sans parler d'un élément de grâce ou de chance, l' « inégalable tension » de la démarche de Baudelaire n'exprime pas seulement la nécessité individuelle, elle est la conséquence d'une tension matérielle historiquement donnée du dehors.

Pour notre réflexion actuelle, la leçon est la même. Certes, ce qui importe, c'est le choix que nous faisons de notre destin, et contre un marxisme outrancier, nous soutiendrons, avec Bergson, que l'orientation menée de l'humanité est commandée par le choix que firent quelques-uns au génie puissant, à la volonté tenace, et dont la vocation était douée de quelque universalité. Mais le monde même dans lequel ils avaient à vivre déterminait les conditions de leur orientation comme le monde actuel fixe les nôtres. En un temps où les choix décisifs sont appelés à avoir un tel retentissement, il importe donc que notre pensée s'efforce de pénétrer tous les domaines de la terre où son action doit s'exercer. On peut être reconnaissant à la revue qui nous donne un si remarquable exemple d'un effort intelligemment mené. Il restera maintenant à être attentif aux valeurs par rapport auxquelles de telles options sont prises. Tel devra être notre travail.

# CULTURE


Alain Stihnerc. *Réflexions sur une exposition Van Gogh.*

Raymond Schwab. *Rimbaud complet.*

Michel Carrouges. *Révélations sur Rimbaud, Nerval, Sade et René Char.*

*Théâtre*, par H. Gouhier.

*Musique*, par E. Damais.

*Cinéma*, par J.-P. Chartier.

LIVRES

REVUES


Qui se souciait de Van Gogh quand il vivait — et Rimbaud fut-il jamais reçu à l'Académie ? Pourtant, l'influence de celui-ci ne cessa de grandir, et lorsque l'on exposa récemment à l'Orangerie un magnifique ensemble du premier, la foule était telle qu'à peine pouvait-on entr'apercevoir quelque toile. Soyons assurés que, dans cinquante ans, nos petits-fils s'étonneront de notre méconnaissance de tel ou tel qui subit aujourd'hui les mêmes critiques ou la même indifférence dont Rimbaud et Van Gogh furent victimes autrefois.

Tout au moins avons-nous pour tâche de pénétrer l'inspiration profonde de ces deux novateurs. C'est ce que fait le premier article qui dégage la philosophie de Van Gogh, tout en gardant le sens très aigu de sa matière et de sa sensibilité, tandis que les suivants retrouvent, dans la récente édition complète des œuvres du poète maudit et dans l'étude de sources jusqu'ici insoupçonnées, sa secrète inspiration.

Au lecteur de découvrir, à travers les chroniques, les comptes rendus de livres et les lectures des revues — sans oublier le cinéma —, ces méconnus qui auront le culte des générations à venir. Il est vrai que, au premier regard, si l'on excepte les essayistes, aucune révélation ne semble s'être faite depuis la libération. Mais le propre des « méconnus » est précisément d'être méconnus.

# REFLEXIONS SUR UNE EXPOSITION VAN GOGH

Paris a son miracle. Le musée de l'Orangerie s'est changé en musée Van Gogh. Combien de temps durera cette métamorphose dont nos yeux supportent encore assez mal l'éblouissement, nous ne saurions le dire. Soyons sûrs, seulement, que, dans le monde des artistes, le souvenir de cette hallucination n'est pas près de mourir.

Non! nous ne pourrons oublier ce monde goghéen qui vient de nous être présenté, car c'est bien ce monde-là que nous recherchions, ce monde dont nous possédions, déjà, la silhouette confuse. Van Gogh ne fait qu'objectiver, que fixer l'intraduisible de nos aspirations. Chacune de ses toiles apparaît, désormais, comme une nécessité; elle représente une dimension nouvelle arrachée à l'infini de l'inconnu. Créateur, Van Gogh l'est donc éminemment en repoussant les limites de l'insondable et en nous tendant une jetée nouvelle dans le monde de l'humain. Je dirai plus, la nécessité de Van Gogh est une nécessité métaphysique. Lui, le plus instinctif, le moins intellectuel de nos peintres, a touché le premier le problème qui a captivé notre siècle, je veux parler du problème de l'essence que nos philosophes et nos poètes tentent vainement de sonder.

S'il est dangereux de mêler l'art avec la philosophie, de mêler la connaissance certaine, parce qu'intuitive, avec la connaissance probable, parce que raisonnée, il est néanmoins nécessaire de savoir utiliser les données d'un champ d'expérience dans tous autres champs où ces mêmes données pourront trouver leur emploi. Je ne pense pas qu'il soit tellement souhaitable d'admettre un cloisonnement systématiquement étanche entre les diverses activités de l'homme. Proudhon avait déjà souligné à quel point l'être

humain était une unité indissociable et combien il serait vain et coupable de tenter de morceler ses facultés mentales. Sans doute, les sensations optiques du peintre seront plus développées que celles d'un philosophe et, par cela même, plus près de lui servir; mais est-ce une raison parce qu'un homme respire mieux en pleine montagne pour lui interdire l'accès et la connaissance de la plaine? Certes, Proudhon accumule les sottises lorsqu'il s'égare dans l'esthétique pure, mais son livre, *De l'art et de sa destination sociale*, n'aurait-il apporté que cette idée d'un retour nécessaire à la sincérité et au primat de la sensation dans l'œuvre d'art, ce livre n'aurait pas été inutile.

Je me permettrai donc d'aborder l'exposition Van Gogh en homme, c'est-à-dire non seulement en artiste, mais en philosophe, quitte à chiffonner ces âmes sensibles dont le moins qu'on puisse en dire est qu'elles préfèrent le chaud réconfort de la passivité à la fièvre obsédante d'une connaissance rigoureuse... Van Gogh, avons-nous dit, connaît le problème de l'essence, ce problème qui revient, au fond, à découvrir le moment où la vie se dégage du néant. Tous nos artistes modernes sentent avec une particulière acuité combien la vie n'est pas réservée au seul monde animé, mais à quel point elle s'insinue au loin dans le monde inorganique, dans le « chaos » pour reprendre un terme qui revenait souvent sur les lèvres du peintre que nous étudions. Faire revivre ce monde inorganique qu'il sent frémissant autour de lui, tel est bien le principal souci, le principal désir de l'artiste. Van Gogh se rend-il compte, d'ailleurs, de cette mission qu'il s'est assignée; a-t-il pu mettre un nom sur ce tourment qui ne l'a pas quitté; nous ne le croyons pas. A l'interrogation : « Il y a quelque chose au dedans de moi, qu'est-ce que c'est donc? » il n'aura jamais su répondre. Seul, son pinceau traçait inconsciemment sur la toile le message révélateur que nous attendions et qu'il attendait. Van Gogh a donc créé dans l'ombre; il a livré son message sans pouvoir le déchiffrer, et c'est peut-être un des premiers éléments de sa souffrance. L'artiste se libère habituellement par la création. Or, on se demande, parfois, à quel point Vincent devait sentir cet allégement. Fasciné par cette force qu'il sentait frémissante autour de lui et qu'il essayait désespérément de saisir, l'artiste semble n'avoir jamais connu

de repos. Sa palette posée, cette force, l'élan vital comme dirait Bergson, revenait poursuivre le peintre et le harceler sans répit. Le monde de Vincent est un monde hanté. La vie circule de toutes parts, donnant à l'homme l'impression d'un vertige incessant. Je revois la chambre de l'artiste à Aix : ce lit où les veines du bois se gonflent encore, ces deux chaises instables que l'on a envie d'immobiliser de la main; j'entends cette fenêtre qui est lasse de battre et qui s'est accoudée un moment sur ses gonds. Tout objet, ici, prend une telle puissance d'envoûtement que l'on doit fermer les yeux, par moment, pour s'assurer de sa propre immobilité. Ah! ce vertige de la chambre qui bascule, qui ne l'a pas ressenti?

Je cherche la main de Bergson qui anime la limaille de fer. Quelle main mystérieuse n'as-tu pas découvert, Vincent? Je parcours la route aux cyprès, essayant d'y poser mon regard. Pourquoi s'éloigne-t-il déjà? Pourquoi cette route qui tord son ventre gris m'oblige-t-elle à la suivre? Il faut rencontrer les blés jaunes. Il faut monter sur les cyprès qui oscillent dans le ciel lourd. Il faut penser à l'attelage qui s'aplatit sur l'asphalte. Il faut... il faut être assez grand pour absorber la vie qui ruisselle de toutes parts.

La vie, ce qui est, voilà bien le dernier tourment du peintre et de tous les êtres qui s'approchent de ces toiles. Mais la vie, telle qu'on la conçoit depuis Delacroix et Claude Monet, n'est plus ce mouvement apparent des choses, cette gesticulation factice des êtres. La vie a quelque chose de plus secret, de plus profond. Le monde phénoménal est mort. Il est mort avec Schopenhauer et les hommes de la fin du XIX^e^ siècle. Désormais, toute connaissance sérieuse amènera l'artiste à se pencher de l'autre côté du phénomène, du côté de l'essence. Ici, l'homme mettra le doigt sur la cause de la vie, sur le support de toutes vérités. La discipline nouvelle consistera à n'admettre pour œuvres sérieuses que celles qui nous donneront une vision suggestive de ce monde fascinant. La beauté du voile de Maya, qui avait jusqu'ici servi de modèle en Occident à tous les artistes, se voit soudainement privée de son rôle inspirateur. L'estampe japonaise, la philosophie japonaise, dont l'idée maîtresse consistait depuis des générations à se défier de ce monde des apparences, va nous servir de modèle. Alors que Scho-

penhauer se trempe pour la première fois dans le bain de sagesse des Védas, Vincent, de son côté, est attiré instinctivement par l'objectivation qu'il pouvait connaître de cette philosophie, par l'art d'Extrême-Orient. « Point d'ombre », remarque-t-il, dans ces estampes, car il n'est plus question pour eux de livrer une imitation de la nature, mais bien d'apporter une connaissance nécessaire et plus profonde de cette nature. Van Gogh comprend que l'ombre systématique est une des plus grandes faiblesses de l'art. L'ombre ne fait que masquer ce qu'il appartenait au peintre — ce visionnaire — de dévoiler. L'ombre est nécessitée par les aspérités du phénomène, c'est-à-dire par ce qu'il y a d'apparent dans les choses. L'essence, ce support de la vie, ne pourra être dévoilée qu'en rejetant (momentanément du moins) tout ce qui appartient au monde pénoménal. Cette période japonaise, sur laquelle j'insiste volontairement, a une importance considérable chez Van Gogh et peut-être dans toute l'histoire de l'art. C'est le résultat d'une longue évolution mentale chez l'homme et le point de départ d'une ère nouvelle et riche de promesses dans les diverses branches des activités humaines. Les deux toiles exposées à l'Orangerie sous le titre « Japonaiserie » ne sauraient donc être passées sous silence. Outre leur beauté intrinsèque, elles nous sont deux guides précieux pour faire le point dans l'évolution picturale de l'artiste. Cette évolution, ne nous y trompons pas, a plusieurs mobiles : les uns, purement individuels, dus au seul tempérament de l'artiste, les autres, sociaux, conditionnés par le milieu et par l'époque qui ont accueilli le peintre. Ceux-ci, nous les avons déjà peut-être entrevus au cours de notre présentation, dépassent de beaucoup le cadre qui nous occupe. On peut cependant ramener l'attention sur le fait de la crise sociale de la fin du XIX[e] siècle, crise qui fut comme le témoin de l'assimilation par les hommes de la révolution sociale opérée en 1789; cette révolution, qui avait besoin pour agir d'être baptisée par le temps, modifia indiscutablement les valeurs mentales de l'individu. Il y avait, jusqu'alors, dans la vie de tout être, un certain manque, une impossibilité de connaître le tout de l'humain, non pas le tout en matière de connaissances intellectuelles, mais de puissances affectives. Les nobles et les bourgeois, coupés de tout le mesquin et le dur qui fai-

saient l'apanage des masses ouvrières, n'avaient fait qu'entrevoir un côté de la vie, le côté où il est le plus difficile de sentir profondément. Ils appartenaient un peu au monde du joli, au monde des breloques. Dans ce monde tronqué, où le carton et le faux clinquant faisaient partie des principales préoccupations de la vie, où l'homme confondait la réalité avec les apparences de la réalité, il était bien difficile d'exiger ce côté solide et rude qui est vraiment le côté profond de l'art. Qu'on ne cite pas les Montaigne, les Racine, pour tenter de détruire ma critique. Ces deux génies, qui doivent compter parmi les plus grands de la pensée mondiale, ne sont pas sans être touchés par ce que j'avance. Qui n'a pas senti, parmi les plus beaux vers de Racine, ce quelque chose d'un peu tout fait, d'un peu trop coulant qui va parfois jusqu'à ébranler leur solidité. Baudelaire, le Racine de cette nouvelle ère, a compris, semble-t-il, un des premiers la nécessité de passer les vers de Racine à la pierre-ponce.

Depuis 1848, les hommes n'ont pu chanter en vase clos, ils ont échappé, malgré eux, à l'abrutissement des sélections étanches, il ont passé au cœur de la misère, ils ont connu l'insulte, ils ont souffert non plus seulement dans leur esprit, mais dans leur chair, ils ont été appelés à côtoyer tous les hommes sans distinction de grade ni d'intelligence, ils ont connu le complément du monde sur lequel ils n'osaient porter autrefois leur main gantée. Alors les sentiments ont gagné en profondeur ce qu'ils perdaient en facile beauté. Ce contact continuel avec une réalité sans masque leur ont donné brusquement l'occasion de se pencher sur une nouvelle forme de beauté, plus pure, plus dépouillée, plus vraie. Van Gogh pouvait naître. Il allait servir de symbole de ralliement à ces êtres en quête d'une nouvelle esthétique, d'une esthétique qui soit en état de refléter l'inquiétude de leur récente condition.

Van Gogh est un peintre, il s'exprimera donc en peintre; mais la vérité qu'il sera amené à découvrir ne devra pas être seulement regardée comme simple vérité picturale. J'insiste encore sur ce fait que les découvertes d'un champ d'activités humaines ne sauraient, en aucun cas, être privées de leur rôle efficient lorsqu'elles sont intégrées à d'autres champs où elles peuvent trouver leur emploi. L'homme est

un, et il ne se développera pleinement, et il ne se réalisera pleinement que s'il refuse de se morceler.

Cette recherche de l'unité, nous pouvons déjà le souligner, sera une des premières préoccupations de l'artiste. A l'inverse des toiles de Courbet, qui ne savent présenter qu'une découpure, qu'un fragment du monde, celles de l'artiste qui nous occupe se présenteront avec cet aspect complet et fermé, cet aspect nécessaire et mystérieux que doit offrir un univers. Les toiles de Van Gogh s'affirment comme des microcosmes. Tout est dit jusqu'à l'intraduisible qui est, là, sous-jacent dans chaque jambage de l'écriture picturale. Ce monde, cette quête de l'infini, qui a, sa vie durant, fasciné Vincent, ne doit pas seulement être recherché dans des toiles comme *Le chemin de fer* ou *La plaine en Provence*, toiles où l'auteur s'exprime avec une technique un peu trop dirigée. Certes, on ne peut qu'être sensible à cette extension rythmique des formes qui nous aspirent dans leurs tourbillons pour nous mener dans l'infini de la contemplation. Mais, ici, c'est plutôt à l'aide d'un voyage sans fin que l'artiste nous donne le vertige de l'infini. Plus fortes nous semblent donc des toiles comme *Le fauteuil*, où la puissance de l'infini nous est suggérée par la seule présence du fini. On se rend mieux compte, ici, à quel point le monde phénoménal n'est rien pour l'artiste moderne, tout juste un indice qui signale la présence de l'infini. Ce « fauteuil », nous le sentons violemment, nous arrache non par la courbe vieillotte de ses formes, non par les arabesques qu'il dessine devant nous, mais par l'expression mystérieuse de ses gestes. On lit sur sa phyionomie comme sur la physionomie d'un être. La carcasse de ses bois pèse lourdement sur le sol et nous sentons sa volonté de résistance, son pied s'avance sur le sol et nous sommes troublés par la décision de son geste. Mais le mystère de ce « fauteuil », comme celui de « la chaise », est plus loin encore. Nous ressentons la présence de tels objets avec une acuité toute particulière. Il semble même, lorsqu'on suit assez profondément le sillage de nos sensations, que ce « fauteuil », que cette « chaise » ne soient pas à proprement parler extérieurs à nous-mêmes. Nous les comprenons, nous les percevons comme des éléments de nous-mêmes. En nous monte une vague confusion; on ne saisit plus très bien sa

position par rapport à l'objet. On imagine, par moment, si l'on se surprend dans cet état de connaissance intuitive, que l'on est à mi-chemin entre le sujet pensant et l'objet pensé. Il suffit de s'abandonner, alors, jusqu'à la fusion de notre être avec l'objet pensé pour comprendre le dernier secret goghéen, le mystère goghéen. Vincent, dans son délire, a mis le doigt sur cette force mystérieuse que philosophes et artistes se sont acharnés à poursuivre, sur cette force qui, une fois découverte, nous permet de communier avec le monde entier. L'homme de la rue ne sera plus distinct de moi, l'arbre qui flambe dans le soleil de midi ne me sera plus étranger, la nature entière ne sera que l'extension de mon moi dans le monde phénoménal. Je suis nuage pâle, je suis transparence des eaux calmes, je suis herbe fragile qui craint la foulée des enfants, je suis la vie, je suis mouvement et immobilité, je suis libre. Je m'appelle de mon vrai nom l'innomable, l'insaisissable. Je suis le principe de tout, je suis le tout. Ma durée n'est qu'un artifice qui répond à l'artifice mon masque. J'habite le néant et je crée la forme pour tenter de me saisir. Lorsque je me regarde, je ne regarde que le regard qui a voulu regarder. Je ne me regarde pas, car je ne peux m'atteindre. Je serai toujours l'œil qui regarde et il me manquera toujours l'autre œil pour prendre connaissance du premier. Si je me voyais, je serai limité à mon regard, or je suis ce qui n'est pas limité, le principe de la limite. Je touche ce que je crée, mais je ne peux me toucher par mes créatures.

Van Gogh n'a jamais pu s'atteindre par son œuvre. S'il donnait perpétuellement de lui-même, s'il se libérait dans la création de cet excédent de puissance cognitive qui est peut-être le signe le plus certain du génie, il n'atteignait pas à ce calme intérieur qui est le résultat de la tranquille possession de soi-même. Non, Vincent, par l'hypersensibilité de sa nature, vivait dans une dépendance trop voisine des forces vertigineuses du monde inorganique pour connaître le repos. A l'inverse, en effet, du monde phénoménal, dont l'œil parvient à épuiser les contours et à nous apporter la joie sereine d'une connaissance sans détour, l'univers de l'essence, du « chaos » ne pourra jamais offrir cette forme compacte, continue, palpable qui permet à l'œil et aux sens d'en caresser tranquillement les contours. Ici, tout devra

être surpris dans l'éclair d'une intuition pure et jeté pêle-mêle sur la toile avant la mort de la vision. Mais ces visions, si nombreuses soient-elles, si essentielles soient-elles, ne sont que des lueurs de l'infini. Infinies elles-mêmes, puisque, par leur essence, elles échappent aux formes spatiales et temporelles, ces visions n'entraînent pour l'artiste aucun repos mental. Le repos ne peut être trouvé que dans le fini d'une représentation phénoménale. On se reposera, par exemple, sur l'arabesque fermée, équilibrée d'un dessin d'Ingres, précisément parce qu'ici nous sommes dans un monde volontairement limité, organique, classique, construit sur l'alternance de mouvements symétriques et opposés. On est balancé d'un bord à l'autre de ce monde sans jamais connaître le vertige de l'infini qui nous saisit en présence du gothique et du monde goghéen.

Ainsi, lorsque Van Gogh objective sur la toile une de ces lueurs de l'infini, il est bien certain que la source de son inquiétude — cet infini — ne sera pas pour cela moins grande. L'infini s'oppose d'abord au fini en ce qu'il n'est pas susceptible d'épuisement. Van Gogh s'est tué comme se tueront tous les hommes qui voudront tenter cette audacieuse prospection d'un monde qui ne s'évalue pas, qui ne s'épuise pas. Cette remarque nous amène à bien mettre l'accent sur la différence fondamentale entre le peintre du « réel » et le peintre du « naturel ». Nous avons déjà senti combien le réalisme de Courbet était loin du naturalisme d'un David, par exemple. Alors que, chez celui-ci, « le chaos du réel se transforme en cosmos du naturel par une contemplation active et productive de connaissance », chez celui-là, au contraire, le réel, avec tout ce qu'il implique de flou et de chaotique, nous est servilement présenté. Van Gogh va comprendre cette manière neuve et obligatoirement plus profonde de peindre. Instinctivement, il fera partie de la nouvelle école, de l'école des Courbet, des Millet, des Daumier, des Monet, cette école qui, sous les dénominations diverses qu'elle a prises, a accompli la grande révolution artistique dont nous subissons, encore, les heureux contre-coups. Cette école, que certains ont appelée critique, par opposition à l'ancienne forme de pensée d'allure dogmatique et qui avait eu ses champions, devait avoir le génie qui la consacrerait pour toujours, elle devait avoir un Van Gogh.

Fasciné par les premiers paysages de Monet, Vincent se jette sur sa palette pour tenter d'être celui qui « ferait en portrait ce que Claude Monet faisait en paysage ». Sans doute, ne s'est-il jamais rendu compte que, non content d'égaler l'art de son ami, il avait réussi à l'enrichir d'un apport si décisif que personne après lui ne saurait aller aussi loin dans le monde de l'inorganique, dans le monde du mystère. L'art de Van Gogh, touchant le mystère, est devenu mystère lui-même. Comment suivre d'assez près le mouvement de son fougueux pinceau pour tenter de surprendre l'accès de ce monde qui nous hante ? Il y a, cependant, quelques caractères saillants que nous pouvons relever lorsque nous contemplons l'une de ces toiles. Nous remarquons, d'abord, que les couleurs et les lignes s'ordonnent naturellement, selon certaines lois propres, pour aboutir à l'établissement d'un mouvement interne — d'un rythme. Que nous prenions le moindre de ses portraits, le moindre de ses paysages aux cyprès, cette valeur essentielle accordée au rythme ne peut être méconnue. Ici, la ligne nerveuse et serrée restitue au personnage la puissance rythmique que comprend la vie; là, le tourbillon des pâtes colorées traduit à merveille ce « mouvement originel » que nous percevons, parfois, dans les choses. L'importance du rythme ne saurait donc être passée sous silence si l'on veut saisir un des mobiles premiers de la puissance de l'art goghéen et de l'art moderne en général. On s'étonne, d'ailleurs, qu'un élément aussi agissant, depuis la fin du XIX^e^ siècle jusqu'à nos jours, n'ait pas occasionné un plus grand nombre d'études. Il y a pourtant, dans les recherches rythmiques, une possibilité, semble-t-il, d'amener de nouvelles lumières sur l'envers de ce monde phénoménal dont nous avons reconnu le si puissant ascendant.

On peut définir le rythme de la manière la plus générale en disant qu'il est le résultat d'une alternance entre un temps fort et un temps faible. Cette formule permet déjà de remarquer que le rythme appartient dans une large part au monde phénoménal. Il est, en effet, conditionné par la durée, puisqu'il naît de la suite de moments qui s'opposent. Le rythme trouve donc son support dans la matière, et c'est par la matière qu'il s'insérera au plus profond de nous-mêmes. Mais si le rythme est conditionné à sa naissance par

e monde phénoménal, il est à remarquer que, dès sa créa-ion, il s'affranchit de ce monde pour devenir un être en soi totalement différent de l'agent qui motiva sa création. Le mystère du rythme repose, peut-être, sur ce fait qu'il ne comporte, dans son essence, aucun des éléments qui ont conditionné sa naissance. Ce « rythme-né » ne participe plus au monde phénoménal; il n'est plus soumis aux formes temporelles. Nous pouvons donc distinguer deux états dans le rythme : l'un musculaire, cérébral, dans le sens bergsonien du terme, l'autre immatériel, mental, non soumis aux lois de la durée. Aussi, retrouvons-nous dans l'analyse des formes rythmiques le signe de ces deux états. Nous retrouvons, par exemple, dans la musique, ces impressions de mouvement qui réclament, parfois, l'adhésion de tout le corps. Mais ces mouvements sont d'un ordre tout particulier, en ce sens qu'ils ne nécessitent pas un cadre spatial dans lequel ils pourront évoluer. C'est une sorte de mouvement en arrêt, de mouvement virtuel, de potentiel d'action, une sorte d'énergie cinétique. Une énergie, tel est bien, au fond, un des aspects de cet élément rythmique que nous sommes en train d'analyser; énergie, élan, volonté, autant de qualités qui nous rapprochent de ce monde que nous poursuivons, de ce monde de l'essence.

Le rythme nous est donc un moyen précieux, parce que puissant, facilement réalisable, pour atteindre « cette union mystique avec l'essence des choses ». Il nous est encore une aide pour surveiller, autant que faire se peut, le passage de ce monde organique au monde de l'inorganique. Aussi s'explique-t-on l'engouement actuel pour la musique de jazz. Cet engouement est, en effet, des plus significatifs après la révolution dont nous venons de parler.. Le jazz est fondé sur une technique exacerbée de l'emploi du rythme. Le rôle de la mélodie, qui risquait de nous rappeler, tout au long de ses méandres, les contours des objets, se voit systématiquement rejeté pour faire place à un fond d'harmonies neutres dont le but sera, au contraire, de nous couper d'avec le monde phénoménal. Alors l'emploi du rythme, au cœur de ce monde sans forme et sans couleur, reprendra toute sa force; notre corps épousera peu à peu les violents spasmes de la musique, il deviendra rythme lui-même, tandis que notre esprit, en tout point mêlé avec lui, sentira le

[illegible] de son poids, de sa vie. Van Gogh fait donc appel au rythme pour obtenir la puissance d'envoûtement que nous lui connaissons. Ce rythme, il l'obtient par la ligne et par la couleur. La ligne a, dans l'œuvre gogh[illegible], une importance que l'on néglige trop souvent au profit des valeurs chromatiques. Il serait bon, pourtant, de redonner au dessin, à l'imagination linéaire du peintre sa véritable place. Lorsque Vincent décide qu'il va faire de la peinture, son premier mouvement n'est pas de se jeter sur ses pinceaux, mais d'entreprendre de patientes études de dessin. Ce n'est pas, qu'il découvrait, déjà, qu'il peut exister dans la ligne, comme dans celle d'Ingres par exemple, un certain élément chromatique. Non, il sentait seulement que sa main, encore inédiquée, avait besoin de s'affermir par les exigences de la ligne. Aussi se tourne-t-il naturellement vers l'âpre dessin de Daumier, vers les formes simples, mais amples, de Millet. On se souvient plus tard, au contraire, de quelques-unes de ces glaneuses, dont les larges contours mordent si violemment la page blanche. Est-il possible que, à cette époque, Vincent n'ait pas goûté cette ivresse de la forme qui fait des lithographies de Daumier un des plus grands monuments de notre art français. Dans ces glaneuses, nous sentons bien que le graphisme n'est plus un simple élément de construction picturale, il est une façon de sentir les choses. Le trait, en enserrant les volumes qu'il veut mettre en évidence, obtient à une double puissance, d'un côté, il sert à exprimer les masses avec la plus rare économie de moyens, et, d'un autre, il charge ses propres contours d'une puissance qui n'appartient qu'à lui. Toutes les sensations de l'artiste sont rassemblées dans la ligne qui se tord, déjà, sous leur poids, qui s'organise selon un rythme plus ou moins impétueux, selon le mouvement même des sensations dont on la nourrit. Ainsi le trait, parce qu'il ramasse, parce qu'il condense les émotions les plus subtiles de l'artiste, permet d'atteindre une intensité d'expression qui est le plus souvent refusée aux espaces où la couleur, en se dispersant, en se morcelant, perd une partie de la capacité émotionnelle qu'elle recèle. Cette remarque, beaucoup de peintres l'ont sentie qui refusent la couleur pour charger le dessin d'une plus grande force, qui cernent leur surface chromatique de traits lourds et puissants. Gauguin est de

ceux-là. La couleur, il l'emploiera sous le coup de nécessités purement plastiques; elle se disposera sur la toile suivant des lois presque mathématiques qui n'auront que très peu de rapport avec l'émotion immédiate du peintre. Soulignons même que, selon nous, c'est surtout dans le monde de la couleur qu'il peut être question d'art abstrait chez Gauguin. Le dessin, le cerne, est, au contraire, le lit de toutes les émotions du peintre; et c'est du cerne, en effet, que vient la dernière puissance d'envoûtement des toiles de Gauguin.

Van Gogh sentira avec une particulière acuité l'importance de ces cernes, l'importance de ce trait continu qui enserre, qui est tout émotion. Aussi trouvons-nous déjà, dans les *Mangeurs de pommes de terre*, dans un *Portrait d'Alsacienne*, ce besoin du contour, cette puissante compréhension de la valeur du trait. Le rapprochement de Vincent et de Gauguin ne pourra, plus tard, que renforcer ce mode d'expression linéaire. C'est alors que, dépassant la technique de Gauguin lui-même, Van Gogh va imaginer une nouvelle écriture, absolument inconnue avant lui. Tandis que les impressionistes avaient prétendu retenir leurs fugitives impressions dans un amoncellement de petites taches colorées, encore toutes mouvantes, Van Gogh, dans une technique infiniment plus large et plus virile, va s'efforcer de décomposer ses impressions chromatiques en impressions linéaires. De cette façon, tout en laissant à la couleur l'éclat et la vigueur qui lui reviennent, il s'en assurera malgré tout la maîtrise. Les bleus, les gris, les jaunes, au lieu d'être livrés par larges flaques, comme chez Gauguin, se verront successivement réduire par le peintre en d'innombrables arabesques qui formeront sur la toile des tourbillons colorés d'une inégalable puissance d'expression. Cette réduction des impressions chromatiques en impressions linéaires permettra, en effet, à l'artiste de décupler l'intensité des sensations optiques. A la capacité émotionnelle que détient la couleur s'ajoutera la force d'expression immanente à la ligne. L'art de Gauguin est loin. Désormais, « un kilo de vert ne sera pas plus vert qu'un demi-kilo », toute l'impression chromatique étant liée à l'impression linéaire. C'est par le tracé, par la torsion des courbes colorées, que l'on modifiera l'intensité d'expression des éléments pictu-

raux. Ces lignes ne seront donc pas lancées au hasard. Elles auront un sens, elles auront un point d'aboutissement, semblables en cela aux lignes gothiques.

Remarquons que ce n'est pas par hasard que le mot de gothique revient sous notre plume. Il y a un parallélisme certain entre le monde gothique et le monde goghéen. Tous les deux sont fils du Nord et contiennent un élément baroque : le sens du mouvement. Alors que les grandes cathédrales se trouvent enserrées dans un subtil treillis d'arcs-boutants, alors que leurs admirables portails se percent de tympans encore tout frémissants des scènes de la vie du Christ, que les murailles s'animent sous la gesticulation des saints et des diables, que les clochers s'élèvent toujours plus hauts, toujours plus constellés de gargouilles et de rinceaux, les toiles de Vincent se recouvrent d'une pâte mouvante qui s'étire, se cambre, se tord comme sous le coup d'une force infernale. Soulignons même que si, à l'égal de l'art gothique, Van Gogh sait user des grandes lignes horizontales qui donnent par leur rectitude une impression de repos, de tranquille assurance, ce n'est que pour mieux nous faire sentir le côté tourmenté de son œuvre. La pensée goghéenne, comme la pensée septentrionale, connaît l'inquiétude et l'angoisse. Elle ne peut vivre que dans un perpétuel déséquilibre. Cette forme de pensée sera donc d'instinct attirée vers un certain transcendantalisme. Toujours à la recherche des cimes, des limites où l'on passe du fini à l'absolu, l'homme du Nord s'est entièrement objectivé dans l'art médiéval. De sensible, l'art gothique est devenu supra-sensible; de logique, il s'est efforcé d'atteindre le supra-logique. Cette élévation de l'art gothique vers un art transcendantal ne pouvait se faire que par un travail acharné de l'esprit. L'art gothique a atteint l'immatérialité en sublimant la matière. Cet effort, Van Gogh ne pouvait le fournir, car il ne pouvait être obtenu que par un travail mental dont il ne soupçonnait même pas l'existence. Ne pouvant donc retrouver, par une élévation continuelle de l'esprit, ce déséquilibre des cimes, Vincent va au contraire s'abandonner au courant de ses sensations. Chaque impression sera soigneusement suivie, sondée par le peintre, jusqu'à ce qu'il soit, à son tour, absorbé dans l'infini de la contemplation. Nous voyons donc que si l'art goghéen semble se fonder sur une

technique différente, et, pourquoi ne pas le dire, opposée à celle de l'art gothique, ils atteignent à une même puissance révélatrice. Le monde de l'absolu nous est entr'ouvert. Ainsi, parce qu'ils ont touché l'un et l'autre le monde de l'absolu, parce qu'ils ont su exploiter la puissance insondable du déséquilibre, l'art gothique et l'art goghéen se retrouvent pour s'opposer à l'esthétique classique fondée, au contraire, sur la recherche de l'équilibre et du fini. L'art classique est un art de maturité, l'art gothique et l'art goghéen sont des arts de décadence.

Nous ne pensons pas que le primitivisme de nos peintres intellectuels modernes soit l'aboutissement de cette décadence, ni le prélude d'une nouvelle ère picturale. Malgré l'érudition, qui leur fait entrevoir qu'il n'y aura pas de frein à cette décadence tant que l'art tout entier ne se sera pas retrempé aux sources des primitifs — qu'un décadent authentique se doit d'appeler « barbares » —, nos artistes modernes resteront dans la plus pure lignée des artistes de la décadence. Non, l'ère du renouveau n'a pas encore sonné, quoique, de toute part, on parle et on aspire au renouveau. L'artiste moderne est un artiste suffisamment « engagé », suffisamment victime du milieu, pour qu'il ne puisse prétendre à un redressement quelconque. Au fond, l'art d'aujourd'hui est encore bien trop riche, bien trop chargé de ressources, pour qu'il puisse être question de renouveau. Tant que nos chercheurs — je veux parler de nos peintres — ne se seront pas noyés tout à fait dans leurs eaux profondes, tant que la lassitude ne gagnera pas leur esprit, il ne saurait être question de réformes efficaces. D'ailleurs, une réforme de notre art moderne impliquerait une réforme du milieu dans lequel nous évoluons; aussi ne peut-elle apparaître que fort lointaine. Nous ne sommes pas encore habitués aux machines à vapeur de 1848, et l'on parle déjà de puissance atomique. Le calme et l'équilibre appartiendront aux futurs habitants de la lune; et c'est dans la lune que l'on parlera d'art classique.

Déséquilibrés, nous le sommes, et nous ne craindrons pas de nous faire l'apôtre du déséquilibre. Rythme, musique de jazz, tels étaient, je crois, des éléments révélateurs de ce déséquilibre. Le rythme sera le nouveau lien qui nous permettra de comparer l'art gothique avec l'art goghéen. Les

impressions chromatiques, avons-nous dit, se traduisent chez Van Gogh par des impressions linéaires. Cette transposition, soyons-en sûrs, n'a rien d'accidentel. Ce sillage coloré qui recouvre la toile participe, en effet, dans son tracé, à l'éclosion d'un rythme. Il suffit de revoir par la pensée tel paysage aux cyprès pour se rendre compte à quel point la moindre touche tend, ici, à réaliser un certain mouvement rythmique, qui agit sur nous à la manière d'un charme. Nous ne tardons pas à nous laisser emporter par les volutes des premiers linéaments, à nous laisser gagner par le cyclone qui s'organise sur la toile, à devenir, nous-même, un élément de ce cyclone. Cette importance du rythme, que nous notions déjà plus haut, nous amène à faire ressortir un autre lien entre l'art de Van Gogh et l'art gothique. Le rythme, en effet, joue un rôle décisif dans l'art médiéval. Il est peut-être à la racine même du mystère gothique. Il serait trop long de montrer à quel point cette impression de vertige qui nous saisit, lorsque nous pénétrons dans une cathédrale, a été soigneusement préparée par un emploi rationnel d'éléments rythmiques. Qu'il suffise, d'ailleurs, de suivre un moment ces longues verticales, coupées çà et là de quelques horizontales, qui en scandent la mesure, de voir avec quel soin les hommes du moyen âge ont su ménager la rupture soudaine de leurs lignes, avec quel art ils ont alterné le repos, le silence des lignes droites, avec le mouvement frénétique des courbes, pour comprendre combien les valeurs rythmiques ont été agissantes à l'époque gothique. Ainsi, le rythme devait servir chez Van Gogh, comme chez l'homme du moyen âge, à nous faire toucher l'absolu, que l'un par instinct et l'autre par intelligence se sont acharnés à poursuivre.

Gothique, l'œuvre de Van Gogh l'est encore par le goût du symbole. « J'ai cherché à exprimer avec le rouge et le vert les terribles passions humaines », écrit-il à son frère Théo. Ce symbolisme, ne nous étonnons pas de le découvrir chez Van Gogh, étonnons-nous plutôt qu'on ne le remarque qu'à peine. Il y a, en effet, dans le symbole, un appel à l'imagination totale du spectateur. Au lieu de dire, l'artiste se contente d'évoquer, de suggérer, permettant ainsi de développer au maximum l'intensité d'une sensation, d'une idée, d'une vision. Plus l'imagination du spectateur

sera riche, plus la résonance du symbole risquera d'être grande. Van Gogh, influencé en cela par l'art de Gauguin, devait tenter, lui aussi, d'utiliser les richesses du symbolisme. Mais on se rend compte, aujourd'hui, à quel point ce symbolisme lui était inutile pour s'exprimer avec toute la vigueur que nous lui connaissons. La vision de Vincent était, en effet, bien trop aiguë, bien trop profonde, et l'objectivation de ces visions bien trop parfaite, pour que la présence du symbole puisse ajouter une intensité, une dimension de plus à ces toiles. Non, il suffisait au peintre d'affirmer chacune de ces visions, de dire dans la fougue de son génie l'essentiel de son tourment pour combler l'imagination la plus riche. Le symbolisme de Van Gogh n'apparaît plus aujourd'hui, peut-être parce que nous ne sommes pas assez grands pour le lire, mais aussi parce que, dans ces affirmations, nous trouvons une plénitude si complète que l'on peut les considérer comme autant d'évocations symboliques objectivées.

Ainsi, Van Gogh, parce qu'il a été le chantre des passions les plus violentes et les plus basses, parce qu'il a été l'homme le plus puissamment instinctif, l'hypersensible le plus tendu, parce qu'il a été le prêtre de fidèles angoissés, parce qu'il a été l'alchimiste le plus convaincant, est bien le phare de la nouvelle ère qui a accueilli notre naissance.

Mais si nous ressentons encore l'action d'un Van Gogh, les peintres qui l'ont suivi ont été définitivement marqués par son contact. Témoin la période fauve et l'art de Matisse en général. Il ne faut pas aller rechercher bien loin l'amour de la couleur que nous trouvons dans cette école, pas plus que le goût de « condenser ses sensations » par la ligne, comme l'écrit Matisse. Toutes ces exigences se rencontrent, déjà, chez Van Gogh, et particulièrement cet effort de « créer le monde des choses qu'on ne voit pas », effort que souligne Dufy dans l'une de ses lettres. Proche de Dufy et de Van Gogh encore, ne pouvons-nous pas relever cette habitude nouvelle de considérer la toile comme un solide où l'air prend la densité de l'objet. Ce goût de la solidité nous semble avoir fasciné, bien souvent, l'esprit de Vincent, et c'est bien, en effet, par le côté solide de ses pâtes que l'artiste crée cette impression de puissance physique, matérielle, que nous lui connaissons.

Cependant, Van Gogh, s'il a résumé les tourments d'une époque, s'il a ouvert un nouveau champ d'expériences qu'artistes et philosophes tentent encore de sonder, s'il a présidé à la naissance d'un nouveau milieu humain, son œuvre reste malgré tout en dehors de tous les courants de l'histoire picturale, elle est un accident, un miracle comme l'était celle de quelques fresquistes crétois, celle du maître du scribe accroupi, celle des Vinci, des Michel-Ange, des Van Eyck, des Rembrandt, des Velasquez et, plus près de nous, celle du douanier Rousseau.

Alain Sthinerc.

# RIMBAUD COMPLET

*Œuvres complètes*[1]. De Rimbaud, oui, qui s'est désespérément battu avec son œuvre pour savoir s'il l'accepterait. Collecte des perles et poussiers d'un roi de la perle. Tout ce que Rimbaud n'a pas pu ne pas faire. Serviables éditions synthétiques!

Tant pis pour qui s'en dédit; c'est une œuvre, et complète irrévocablement. Pis encore ou mieux : une vie, et bouclée, une seule vie, celle-là à qui « plusieurs autres semblaient dues ». Sur tous ses versants, voici les plus loyales tables d'orientation, une rétrospective Rimbaud, un état des études Rimbaud, — genre de chefs-d'œuvre où excelle notre temps. L'homme et son fruit, courte et grande aventure, où tout a quelque chose de particulièrement unique. C'est plus long qu'on n'aurait cru, de faire le tour de Rimbaud. Sûrement on ne pouvait pas plus obligeamment l'organiser. Si, après cette édition, nous ignorons quelque chose de Rimbaud, nous n'aurons à nous en prendre qu'à nous, ou à lui.

C'est merveille comme cette âme explosive et secrète est toujours de toutes parts disputée. Le vrai Rimbaud est de naissance quelqu'un à côté de qui personne (nommément l'auteur des présentes remarques) n'est assuré de ne point passer. Pour faire fond sur lui, combien de fois lui-même en donne-t-il l'exemple? On peut difficilement trancher à sa place. Plus d'un a pensé l'enlever à d'autres en argumentant par la négative : comme on peut toujours compter sur lui pour convaincre un camp de s'être trop avancé, la position nettoyée donne du champ à une pointe adverse.

Lire ce poète en poète, c'est notre premier mouvement. Nous y laissera-t-il bonne conscience? La poésie ne lui a pas suffi, qu'elle ne l'ait pas pu ou qu'il ne l'ait pas voulu. De plus en plus, il ne lui a demandé que de le mener à autre chose. Et qu'elle, finalement, il l'ait envoyé promener, c'est le seul point qu'on ne puisse contester.

1. Arthur Rimbaud, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Rolland de Renéville et Jules Mouquet. Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F.

Le zèle d'Isabelle, celui de Paterne, lequel n'est pas à un éléphant près, lui font une ligne de vie toute linéaire. Cela change-t-il quelque chose à Rimbaud ? Mgr Duchesne, devant qui, chez Mme Bulteau, quelqu'un s'étonnait que les mauvaises façons de croire ne chassent pas les bonnes, répondait : « Est-ce que *Les Trois Mousquetaires* empêchent Louis XIII d'avoir existé ? » Dans le poignant journal d'agonie tracé par les lettres de la sœur au chevet du frère, il y a — son de voix qui ne peut pas avoir été contrefait — ce cri d'Arthur à Isabelle : « Tu es du même sang que moi : crois-tu, dis, crois-tu ? »

Ses écrits s'exposent à être entendus après qu'on les a fait parler. En littérature, on n'est jamais sûr que des bègues, et c'est bien ce que Rimbaud fut le moins; il ne s'exprime que par tronçons d'allusions. Son expression est un projectile qu'il chevauche; le lecteur se demande si l'homme qui vient de s'exprimer ne s'est pas retiré de l'homme qui reste derrière les mots.

Il se démène à travers soi-même comme entre des murs de braise. Qui veut en épouser le tourment n'est déjà plus certain de l'y trouver; mais qui veut suppléer son étrange mutisme de l'épanchement voit, chez cet errant de soi-même, la négation encore ne parler que davantage d'une importance.

Admettons (moins vite toutefois que les éditeurs, pp. 691-693) que les *Illuminations* (titre adopté par Verlaine dans le sens anglais de « gravures coloriées », mais ne jouait-il pas sur le sens ésotérique ?) ne soient pas le manuscrit qui d'abord s'intitulait *La Chasse spirituelle* (Verlaine y apercevait « d'étranges mysticités ») : les unes et l'autre datent d'environ les mêmes mois de 1872. Et tout de suite, l'année suivante, il y a la fameuse phrase : « Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes. » Ne parlons pas d'issue : le combat continuerait donc. Et l'issue, ce serait donc qu'aussitôt après, en même temps que le combat, le combattant finît ; et donc, pour lui, la lutte avec le poétique en même temps que la lutte avec le spirituel. Ne nous occupons que d'un poète à comprendre : est-ce ainsi qu'un Valéry, par exemple, nous poserait la question poésie ? Le phénomène Rimbaud est exceptionnel : dans peu de cas, l'appel au poétique et l'appel au spirituel présentent aussi indissolublement un problème vital.

Tant se débattre ne peut du moins guère prouver qu'on soit hors d'atteinte, ni ces ruades de poulain marqué viser un marqueur qu'on croirait n'exister pas. Si la fameuse phrase ne sous-entend pas le vieil adversaire de Jacob, elle encore trompe bien son monde. Il y a quelque chose que Rimbaud n'arrive pas à débarquer. Si l'on dit qu'il y arrive ensuite, il reste pour sa poésie cette coïncidence assez édifiante qu'au même moment il dé-

barque le poète. Son reste de potache écrit *Un cœur sous une soutane* : il a visé l'anticléricalisme, et c'est l'antilyrisme qui lui retombe dessus.

L'édition d'*Une saison en enfer* est une histoire symbolique. L'auteur ne l'avait, en dépit de la légende, nullement brûlée; un bibliophile la déniche au bout de trente ans; les compères Berrichon-Barthou le chambrent pour la lui faire brûler : ainsi le feu y serait malgré tout. La vérité est qu'il y est.

Brûlure et bataille partout. Avec les mots Rimbaud se collette comme avec des envoyés. Comme une flamme avec des flammes d'en face. Foudre ou soufre, il a besoin que ça sente le feu et que ça culbute la nature.

Tout ce blasphème ne ressemble pas plus à une rhétorique que cet enfer n'est au figuré; Rimbaud nous le répète sans fin parce que son obsession est de ne pouvoir atteindre à l'indifférence. Celui-là ne sera pas vomi parmi les tièdes. Sa foi poétique non plus n'est un oreiller, — un « pas gagné »; en faire une entité, ce serait oublier qu'il n'y voit qu'un instrument.

Chaque espèce de croyance, chez lui, agit en activités de contradiction. « Brûle ce que tu adorais » semble la devise de sa fatalité. Comme si adorer était déjà l'avant-goût de brûler. Comme si brûler était toujours à double sens : éprouver une flamme et détruire par la flamme. Comme si, en retour, incendier renouvelait un avenir d'adoration.

Est-ce d'être poète qui importait pour lui ? Mais alors pourquoi ne l'est-il pas resté, l'étant comme il l'était ? La beauté sortie de sa main a encore l'air d'un tort qu'on lui fait. Et ses ratés mêmes ne lui en font pas tout à fait; si on se passait d'eux, il ne serait pas complet. C'est que, même entachant l'artiste, ils confirment la démarche.

Ses mots ou si beaux ou si négateurs et souilleurs de beauté, on peut les prendre pour de beaux mots, — tout le monde reconnaît qu'ils sont des actes. Les meilleurs et les pires, roulant des hanches, jouant de l'œil, machinant des tours, faisant le grand écart, avec des ricanements désolés de mauvaise fille de grande famille.

Rimbaud est tout le temps en fructification de langage. Comme on est pommier. Feu et long-feu également utiles ou exploités. Sa parole reste défi et revanche d'enfant opprimé, provocation au trop connu et au trop inconnu. C'est aussi une expérience et une mise. Risquons le calembour : la parole est son moyen de transports. Une grande équivoque provient de ce que son génie verbal nous jette à la tête des images instantanément solidifiées, tandis que lui persiste dans une essence fluide.

N'oublions pas que ce jeune — qui aurait eu cent ans dans

sept ans —, nous ne le tenons et il ne tient sa souveraine expression que pendant trois ans : sa pleine vie littéraire ne dure que de seize à dix-neuf ans. C'est le type par excellence du poète qui n'a laissé que de la poésie de croissance. Elle est seulement habillée plus vieux que son âge. Il fait des mots, c'est toujours son dernier mot, et ce n'est jamais le dernier mot de l'homme. Ce que nous appelons du nom Rimbaud meurt au même âge que les Béatrices. Toute son histoire publique est une histoire d'enfant. Et précoce de toutes les précocités, enfant prodige, ce qui le rajeunit encore (les virtuoses, eux, portent au-delà de l'âge légal leurs culottes courtes). Aussi ses extrêmes se touchent-ils spécialement : « Aucun des sophismes de la folie n'a été oublié par moi! »

Dans les *ultima verba* de sa mort vivante : « Dure nuit! le sang séché fume sur ma face... », il y a du Pascal et de l'anti-Pascal. L'étrange « bonheur » qui suit est celui d'avoir enfin cassé ce qui *maintenant* n'a été naguère que joujou : « Maintenant je puis dire que l'art est une sottise. » Il a constaté qu' « on n'est pas poète en enfer », touché le fond de l'impasse où « la rage de désespoir m'emportait contre tout, la nature, les objets, moi, que je veux détruire », et bénit trois fois « le conseil qui m'est arrivé ». Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il date, le conseil : que de soirs est venu aux lèvres ce : « Tais-toi. Mais tais-toi!... Assez. Tais-toi!... [Tais-toi, c'est] l'orgueil! à présent... O Dieu! mon Dieu! mon Dieu! J'ai peur, pitié. Ah! j'ai soif... »

Il s'obéit enfin. Silence, — la suprême sincérité.

Mais voici maintenant les lettres du silence : Chypre, Abyssinie, etc. Neutres sans doute, anonymes nullement : ce mélange assez étonnant, ce mélange intime et naturel, de précisions pratiques et d'absence personnelle, je me demande si l'on a regardé à quel point il prolonge dans les lettres l'effet contradictoire des poèmes. Dans ceux-ci, parmi l'averse d'images, on ne savait où se tenait exactement celui qui nous les déchargeait, elles lui sortaient de tous les pores sans qu'il eût l'air de prendre parti sur leur sens, — dans ses voyages maintenant ce sont les stricts horaires de sa quotidienne vie positive qu'il communique non moins nûment que, tout à l'heure, les itinéraires de sa vie aérienne, et sa personne n'est pas davantage matérialisée par derrière. Génie de mue et de fugue, de la poésie au commerce il a seulement changé d'alibi. Décidément non, pas de vocation pour le genre pommier. Pas plus le poète que le commerçant n'achevait de dire qui est Rimbaud.

Elle a répandu bien des conséquences, cette désinvolture de nous bombarder avec des produits de phases où l'on ne sait quelle responsabilité la chrysalide garde. Toute une levée d'in-

dustriels du poétique a pris au mot ses mots; son enfer, on le ferme dans des formes; de son où suis-je on a fait un c'est comme ça; de sa trépidation sur des charbons une exhibition, d'où sort naturellement la simulation. Il y eut un voyant de voyeurs. De sa phobie du procédé fut déduit un système, et même une mécanique.

Tant de bonheur verbal fait forcément des envieux. Surtout si l'on veut n'y voir que des aises, c'est-à-dire du verbalisme. De plusieurs de ses influences, la contagion verbale est devenue la plus vulgaire. Il n'y a pas beaucoup de choses plus difficiles que de naître Rimbaud, mais la gymnastique, après tout, n'est pas faite pour l'âge d'or. Ici je pourrais craindre, envers les médecines régnantes, de manquer d'esprit de famille : mais M. Aragon, qui connaît la maison, vient, dans un éclatant article (*Europe*, novembre 1946), de rendre royalement Rimbaud à lui-même en pulvérisant sa « postérité postiche ».

Allons, il ne faut décourager personne, pas même son siècle. La révolution verbale de Rimbaud fait signe à un total retournement des gravitations humaines. Son influence formelle, liée à de purs intérêts de langage, produit toute une iconolâtrie. Et qui va chercher une éthique de l'attentat. Il y a de ces siècles devant qui on ne peut parler d'une saison en enfer sans qu'ils répondent : présent!

RAYMOND SCHWAB.

# REVELATIONS SUR RIMBAUD, NERVAL, SADE ET RENE CHAR

Il est déjà paru de nombreux livres sur Rimbaud. Mais celu qui vient de paraître sous le titre de *Symbolique de Rimbau* (Éd. de la Colombe), et qui est l'œuvre du P. Gengoux, n'est pa une unité de plus qui s'ajoute à la liste, il apporte une découvert capitale, ou même un faisceau de découvertes capitales sur Rim baud.

La critique littéraire est souvent portée à surestimer ce qu vient de paraître. Mais, ici, il est certains faits précis qui per mettent de contrôler l'impression.

C'est que, en effet, cette étude ne se borne pas à paraphrase Rimbaud de façon plus ou moins heureuse. Elle sort complète ment du domaine de ce qu'on pourrait appeler la critique litté raire au sens vague du terme, et d'ailleurs tout aussi bien d la critique systématique, qui part d'idées préconçues pour juge la poésie d'un point de vue philosophique qui lui est extérieur elle appartient au type le plus excellent de la *critique organique* qui pénètre au cœur de l'œuvre qu'elle étudie et qui l'éclaire pa l'intérieur aussi bien que par l'extérieur, pour en dégager le perspectives générales (la cosmologie) et les thèmes qu'elle con tient (la symbolique). Autrement dit, cette critique ne détache pa arbitrairement quelques aspects de l'œuvre, elle ne se borne pas à des considérations épisodiques plus ou moins justifiées, elle envisage l'œuvre entière comme un tout organique.

L'interprétation apportée par le P. Gengoux me semble se distinguer par les trois traits essentiels suivants :

Elle est partie d'une connaissance approfondie des sources d Rimbaud. Tout poète qu'il fut, et si jeune aussi qu'il fut quand il commença d'écrire, Rimbaud n'était pas dépourvu de sens com mercial. Il lui arriva souvent d'épauler sérieusement quelque cancres de sa classe — car il fut un élève hors ligne —, mais il n'accordait pas cette aide sans réclamer quelque assistance financière. Il se hâtait ensuite d'utiliser ses gains pour l'acha de nombreux livres qui lui permirent de compléter largement ses lectures à la bibliothèque de Charleville.

En douterait-on, que, en tout cas, l'analyse de son œuvr

montre qu'elle fourmille de réminiscences et d'utilisations de textes littéraires, où l'on retrouve Michelet, Hugo, Reboul, Gautier, Banville, Glatigny, et même Hegel (alors traduit en français dans la traduction Vera), et jusqu'à Spinoza, et bien d'autres encore.

Va-t-on dire qu'une telle analyse réduit Rimbaud à n'être qu'un plagiaire ? Ayons d'abord assez de souci de la vérité pour accepter les faits démontrés. Ensuite, il est loisible de constater qu'il s'agit de tout autre chose, de même que lorsqu'un Racine reprenait *Euripide*, par exemple. Rimbaud recréait en effet de fond en comble, dans un contexte neuf et avec une signification profondément neuve, les textes dont il s'emparait. Souvent avec une incroyable ironie, ainsi dans *Ce qu'on dit au poète à propos de fleurs*, poème dédié à Banville, par un trait d'humour féroce.

Par là, en outre, nombre de traits apparemment obscurs de la poésie de Rimbaud s'éclairent de façon imprévue. Et cela suffirait à faire de la *Symbolique de Rimbaud* une étude remarquable.

Mais en fouillant davantage les sources de cette œuvre, le P. Gengoux en a découvert une qui mérite une place tout à fait à part, car elle apporte la clé essentielle. C'est là le second trait de cette étude et le plus essentiel.

A l'époque de Rimbaud vivait un célèbre occultiste, grand commentateur de la Kabbale, Eliphas Lévi. On a souvent le tort de professer un mépris complet pour cette sorte de littérature. Elle a souvent des aspects simplistes, puérils, voire ridicules, bien qu'elle en ait d'autres fort différents parfois. Il est inutile d'en juger pour l'instant, mais l'on a certainement tort de la négliger, car, malgré tous ses défauts, elle éclaire souvent bien des aspects de l'histoire littéraire. Nombre d'écrivains et surtout de poètes s'en sont nourris et l'on ne comprend rien à leur œuvre tant qu'on se borne à son aspect purement littéraire sans en saisir l'arrière-plan occulte. Et c'est typiquement le cas de Rimbaud.

C'est en partant en effet des conceptions d'Eliphas Lévi, et surtout de son système symbolique, en le combinant avec la dialectique de Hegel et le principe des Correspondances puisé chez les occultistes par Baudelaire, que Rimbaud a construit la dialectique de sa propre symbolique. Et c'est ainsi que le P. Gengoux est arrivé à comprendre enfin de façon précise les deux textes fondamentaux de Rimbaud : le sonnet des *voyelles* (avec *Alchimie du Verbe*) et la *Lettre du Voyant*, et par là toute son œuvre.

Nous sommes donc bien ici au cœur de la pensée rimbaldienne. C'est ainsi que, dans un tableau (p. 23), le P. Gengoux nous montre comment chacune des cinq voyelles de l'alphabet qui

correspondent déjà, du dire de Rimbaud lui-même, à des couleurs spécifiques, évoquent aussi pour le poète des complexes de principes, dont on retrouve ensuite l'influence systématique dans tout le reste des poèmes.

J'hésite ici à reproduire ce tableau, car il ne parle pas par lui-même. Son schématisme paraîtrait décevant.

Qu'on ne s'en étonne pas. Et c'est plutôt là-dessus qu'il faut insister. Il ne suffit pas non plus d'avoir la solution finale d'un problème mathématique — en même temps que sa donnée première — pour retrouver à l'instant tous les chaînons intermédiaires. Pas davantage il ne suffit d'avoir en mains un dictionnaire grec (et une grammaire) pour comprendre Platon. Il faut se familiariser avec de telles clés pour savoir ouvrir la serrure.

Car, pas plus que Platon, Rimbaud n'est un auteur qu'on puisse comprendre mécaniquement. Il y a toute une dialectique intérieure dans la poésie de Rimbaud (entendons ici ce mot de dialectique au sens hégélien d'ailleurs), ce qui montre combien sa compréhension reste encore difficile et complexe. Par là d'ailleurs, ce qui pouvait paraître à première vue comme beaucoup trop systématique dans le tableau en question s'éclaire, se nuance. Ce n'est pas une clé mécanique, mais dialectique elle-même; c'est-à-dire, non une clé qui supprime le mystère (comme s'il s'était agi de rébus), mais une clé qui permet d'entrer dans le mystère, de le contempler de l'intérieur. Rester au dehors sans comprendre, supprimer le mystère, et enfin entrer dedans, ce sont trois positions essentiellement différentes.

Pour pénétrer dans la poésie de Rimbaud, avec l'aide de cette clé, il ne suffit pas de la tenir entre les mains, il faut aussi avoir une connaissance sérieuse de Rimbaud. Et c'est là le troisième trait de l'étude du P. Gengoux : il n'est pas une phrase, pas un mot, même, dont il n'ait étudié tous les sens, toutes les résonances, toutes les capacités d'allusions. Il ne s'est pas contenté d'éprouver avec joie la beauté de ce vocabulaire, de ces constellations de mots et d'images, il en a étudié avec précision la linguistique et les caractéristiques (jusqu'à faire la statistique des sonorités). Mais aussi pareil travail nous aide puissamment, sans cependant nous dispenser de l'effort de nous assimiler vraiment de telles acquisitions. Une lecture hâtive ne suffit pas.

La seule réserve qu'on puisse faire, c'est que cette étude n'est qu'un résumé d'un plus vaste travail que ce critique doit consacrer à Rimbaud pour en donner l'analyse complète. De là une allure trop rapide de cette esquisse de l'essentiel, un caractère trop schématique en apparence de la démonstration. Ce qui peut facilement déconcerter le lecteur et lui faire croire à une interprétation systématique au mauvais sens du mot.

Dira-t-on enfin que Rimbaud en sort diminué ? Ce serait faire preuve d'un singulier esprit d'obscurantisme! Autant il est absurde de prétendre clarifier ce qui est essentiellement ténèbres ou seulement clair-obscur, autant il est absurde et vain de refuser de découvrir de la lumière et de la conscience là où, croyait-on, il n'y avait que chaos prestigieux et inconsciente inspiration.

Il reste seulement vrai que Rimbaud en sort profondément transformé, non en lui-même, mais dans l'image que nous nous en faisions. Il n'est pas l'ancêtre de l'écriture automatique, ni l'apologiste du désordre pur et simple. (Mais alors la spécificité de ses successeurs et notamment du surréalisme n'en ressort que plus évidente et plus remarquable. Là où, pensaient-ils eux-mêmes, ils avaient seulement redécouvert les Indes mentales de Rimbaud, ils avaient pris pied sur le nouveau monde d'une Amérique mentale.) Rimbaud apparaît plutôt comme un émule de Mallarmé (c'est-à-dire un poète fort conscient de soi), ce qui ne serait pas le rabaisser! Il reste quand même fort différent de Mallarmé par ses conceptions, par sa puissance incomparable d'incantation et par la nature extrêmement riche et vivante de sa poésie.

Non, l'astre Rimbaud ne risque pas de tomber du ciel de la poésie; il s'avère seulement, par l'admirable coup de sonde du P. Gengoux, que c'est une *nébuleuse résoluble.*

Puisque nous sommes sur ce terrain de la critique organique, il est nécessaire de signaler aussi tout l'intérêt de quelques autres livres importants qui viennent de paraître sur d'autres sujets et qui tentent eux aussi de pénétrer au cœur de l'œvre qu'ils étudient.

Ainsi en est-il pour l'étude de Georges Mounin : *Avez-vous lu René Char ?* (Gallimard, éd.) Il s'agit cette fois d'une œuvre poétique qui reste une nébuleuse non-résoluble, ce qui ne veut pas dire parfaitement incompréhensible.

Mounin montre, en effet, en étudiant avec beaucoup de justesse la relation du poète avec son lecteur, comment les images du poète doivent nous pénétrer peu à peu, afin que nous pénétrions peu à peu dans l'univers qu'elles forment. Alors seulement nous pouvons saisir sous l'incohérence logique, une cohérence émotionnelle, c'est-à-dire la présence vivante du poète au cœur de ses tourbillons de mots et d'images :

> L'hermétisme véritable est celui de la nature des choses. L'univers et nous-mêmes sommes déjà trop énigmatiques pour qu'on aille en *rajouter*. René Char est obscur parce que l'émotion, c'est l'infra-rouge de la connaissance. Sa loi fondamentale est, de la part du poète, une attention inlassable aux moyens les plus exacts de *s'exprimer*, beaucoup plus qu'aux moyens de se *traduire*, de communiquer aux autres la substance de sa découverte intérieure.
>
> Au demeurant, nul dédain dans ce refus de se traduire *d'abord;* mais la conviction qu'il s'agit là d'une préoccupation mortelle au poème; que, à trop vouloir se traduire, on finit par oublier de s'exprimer; et, que, pour le surplus, l'identité profonde des expériences et des esprits *traduira.*

Mounin entreprend alors d'analyser avec infiniment de pénétration

et de délicatesse les thèmes de la poésie de René Char, dont il fait sentir toute la richesse humaine, mais nous ne pouvons ici entrer dans tout le détail de sa recherche.

Dans une troisième partie, Mounin passe à une critique du surréalisme très aiguë et l'une des rares qui parte d'une vraie connaissance du problème et qui soit constructive. Il en tire enfin une nouvelle théorie de la poésie pleine d'intérêt. Nous ne pouvons entrer ici dans une discussion qui serait trop longue et trop technique, mais nous y reviendrons.

Nous signalerons seulement, en terminant, que la position de Mounin est par contre très faible au sujet du problème de la mort (entendons ici la mort telle qu'elle se présente pour un matérialiste), car il prétend supprimer tout problème en réaccordant la sensibilité à cette conception de la mort. Tout au plus peut-on arriver ainsi à jeter un voile sur l'horreur de cette défaite définitive de l'homme devant le *Fatum*.

On trouvera encore un autre remarquable ouvrage de critique dans le livre que Pierre Klossowski vient de faire paraître sous le titre paradoxal : *Sade, mon prochain* (Éd. du Seuil). Tout esprit non prévenu pensera que le sujet est vraiment peu sympathique. Il est même franchement odieux. Ce n'est cependant pas une raison pour pratiquer toujours la politique de l'autruche. Les esprits suffisamment armés, qui savent quel est le prestige de Sade sur certains esprits d'avant-garde (ou qui se croient tels) tireront grand profit de la lecture de la pénétrante critique de Pierre Klossowski.

Grâce à lui, on découvre « ce qui se cache sous le masque de l'athéisme » du marquis de Sade. C'est beaucoup plutôt un antithéisme, ce qui n'amoindrit pas sa malfaisance, mais qui révèle de quoi vraiment il s'agit et ce qui enfin montre que l'apologétique antimatérialiste doit singulièrement varier en pareil cas ses méthodes.

Ce critique montre comment Sade se révèle au fond une sorte de néo-gnostique, un nouveau Marcion, un type d'homme beaucoup moins négateur que révolté contre un Dieu jugé cruel. (Ce qui se retrouvera plus tard chez Lautréamont.)

Il ne s'agit pas pour autant de faire de l'archéologie anachronique, cette vue sur le renversement démoniaque des valeurs chez Sade permet à son commentateur de suivre les plus secrets détours de sa conscience, de faire la pneumatologie de ses pensées et de toute la signification de son œuvre :

> A l'inverse de l'âme croyante qui se définit par la présence de Dieu en elle comme sa propre affirmation, l'âme de Sade, cachant son exaspération foncière sous une conscience athée, se définit de prime abord comme *sa propre négation*. Il s'agit pour cette âme d'oublier sa blessure secrète, ce à quoi elle ne parvient qu'en aliénant Dieu, son Créateur et Juge; car Dieu, comme l'image de la vierge, est le rappel douloureux de la virilité maudite. Elle se détourne donc de l'éternel, de son fond divin, pour se livrer tout entière à la rêverie, à une contemplation rêveuse du temps qui ruine les êtres et les choses, dans l'espoir de l'oubli et de la destruction de son souvenir essentiel. Ainsi la conscience athée, née de l'âme blessée de Sade, cherche à en renier l'immortalité avec l'existence de Dieu, *tout en obéissant au chagrin de cette âme reniée.*

Toujours dans la même ligne de l'interprétation approfondie des grandes œuvres littéraires, il faut maintenant souligner l'importance du livre que vient de publier Jean Richer sur *Nerval et les doctrines ésotériques* (Éd. du Griffon d'or).

Comme Rimbaud, Gérard de Nerval est un des grands maîtres de la poésie moderne, et si sa prose paraît moins chaotique que ne paraissaient les poèmes de Rimbaud, elle n'en recélait pas moins une vaste part de mystère; et sa poésie, c'est-à-dire surtout les célèbres sonnets des *Chimères*, ne déconcertait pas moins ses lecteurs que les *Illuminations*.

Ici, encore, qu'on ne s'y trompe pas, la poésie de Nerval n'est pas hermétique, au sens naïf et péjoratif, qu'on a souvent voulu lui appliquer. Aussi ne peut-on nullement espérer qu'il suffise de lire ce livre d'un trait pour tout comprendre, comme on comprend un rébus difficile dès qu'on en a trouvé la clé.

C'est que Nerval, comme Rimbaud, est un poète profondément inspiré par l'hermétisme, entendez ici les vieilles doctrines de l'ésotérisme.

L'étude de Jean Richer en témoigne de façon péremptoire. Il a recherché avec une patience incroyable une extraordinaire quantité de livres singuliers, plus ou moins oubliés, qui furent lus passionnément par Nerval, il cite d'ailleurs à ce sujet des témoignages convaincants. Il prend soin par moments de citer en tableaux comparatifs, juxtaposés, les sources de Nerval et les écrits du poète, où l'on remarque parfois jusqu'à des emprunts textuels. Là encore, nous ne nous attarderons pas à l'accusation de plagiat, elle n'aurait aucun sens pour un écrivain qui a su en tirer une nouvelle et extraordinaire beauté.

En tout cas, cette analyse précise nous dévoile les sources notamment de bien des passages d'*Aurélia* et du *Voyage en Orient*; et, ce qui est plus révélatoire encore, elle nous fait saisir une part importante de la signification des *Chimères*, surtout du sonnet *Artémis*, et elle dégage les thèmes essentiels de la mythologie nervalienne. Elle éclaire en particulier fort bien la complexité des significations encloses pour Nerval dans le thème multiple de la vierge, de la mère, de la reine...

La seul critique qu'on puisse faire est que les sources découvertes sont si abondantes qu'on se sent par moments un peu désorienté et l'on souhaiterait que le critique les reprenne pour donner directement une interprétation d'ensemble de textes comme les *Chimères*, en intégrant d'ailleurs dans sa synthèse les découvertes qui furent déjà faites à leur sujet. (Rappelons, à ce point de vue, l'article d'André Rousseaux dans *Domaine Français*, et ceux de Le Breton dans *Fontaine*, nos 44 et 45.)

Quoi qu'il en soit, on peut dire que cet ouvrage apporte la lumière la plus pénétrante sur l'œuvre de Nerval, et que nulle étude sérieuse sur ce poète ne pourra désormais se passer d'en tenir le plus grand compte.

Après ces quatre essais, il ne semble pas exagéré de dire que notre époque est marquée, entre autres, par un immense et victorieux effort de la critique pour sortir des paraphrases littéraires et pour pénétrer au cœur des œuvres tenues pour les plus difficiles.

M. C.

# THEATRE

La vivante compagnie que dirige M. Jean Darcante présente au Thé
tre de la Renaissance *La route au tabac*, trois actes tirés du roman d
Caldwell par M. Kirkland et traduits par M. Marcel Duhamel, auqu
nous devions déjà *Des souris et des hommes*.

Il y a une misère qui fait redescendre l'homme presque au niveau d
la bête. Disons : presque, car il n'est pas possible que l'homme ces
complètement d'être un homme. Dans le cas de la famille Lester,
n'y a plus aucun sentiment conjugal, paternel, filial. On laisse mo
rir la grand'mère comme on laisse crever un vieux chien teigneu
L'épouse hait l'époux. L'époux ne hait même plus l'épouse. Le fi
appelle le père « vieux trognon », en attendant un coup de pied dans
ventre. Le père vend ses filles et oublie le prénom de ses enfants. N
parlons pas de la pudeur. Toutefois, la mère a une fille préférée pou
laquelle elle est capable de mourir. Un reste de féminité demeure dan
son idée fixe : être enterrée dans « une robe à la mode ». Le père e
sauvagement attaché à sa terre. Un obscur désir de bonheur persis
dans le regard des filles. Tel est ce petit monde qui s'agite, jure, vol
ment dans une cabane délabrée. Ajoutons que cette misère qui d
grade n'est pas portée au compte du régime social : si l'on nous fa
entendre que les fermiers sont exploités par les propriétaires, la di
férence entre la pauvreté et la faim est ici l'effet de la paresse.

Ce spectacle est un enseignement.

1° Il est extrêmement difficile d'intéresser des hommes avec un
œuvre où *tous* les personnages principaux sont moins qu'hommes. I
ceci parce que les qualités dites dramatiques, tragiques, comiqu
tiennent à l'humain. Le cheval du film *Sortilège* n'est dramatiqu
que dans un contexte humain. Là où ne jouent plus que des autom
tismes et des instincts il n'y a plus d'action à proprement parler, l
mots ne sous-entendent plus rien, le dialogue devient vite un tiss
de grossièretés qui est, à sa manière, pur verbalisme.

2° Le théâtre contracte ce que le roman déploie dans le temps. Cet
misère de la famille Lester perd sur la scène « la crédibilité » que
récit et les monologues intérieurs peuvent lui conférer : lorsque l
épisodes qui la traduisent sont tassés en quelques heures, ils laisse
forcément une impression de gratuité et d'artifice, quels que soient
talent des artistes et l'habileté du metteur en scène.

3° Que devient Dieu dans ces créatures qui en ont à peu près com
plètement perdu la ressemblance ? On en parle beaucoup, beaucou
trop même, près de « la route au tabac ». Le passage du Dieu bon a
bon Dieu est toujours délicat : il ne peut être sauvé que par l'inno
cence de l'enfance ! Le Seigneur de *Green pasture* ou celui de *Vous n
l'emporterez pas avec vous* doit à une authentique candeur de conse
ver un reflet de sa divinité sous une forme trop humaine. Ici, quelle

que soient les intentions de l'auteur, il n'apparait que pour rendre ridicules ceux qui l'invoquent. Il est le Seigneur d'une évangéliste dévergondée qui le mêle à des histoires malpropres. Son seul rôle est d'intensifier le comique. Entendons-nous bien : la pièce n'a pas plus de signification religieuse que de signification sociale. Si l'auteur crayonne une Tartufe, s'il vise telle ou telle secte, la satire n'est ni anti-chrétienne ni anti-protestante. Mais le nom du Seigneur n'est ici que le coup de cymbales dans une cacophonie burlesque et, même du simple point de vue dramatique, c'est une erreur.

*L'immaculée* de M. Philippe Hériat est aussi une expérience. Elle illustre la question du merveilleux scientifique. Disons aussitôt que, à la Comédie des Champs-Élysées, l'illustration scénique est remarquable : la mise en scène de M. Claude Sainval, les décors de M. Marcel Cloard, l'ameublement raffiné, l'admirable interprétation de Mmes Sylvie et Claude Genéa représentent un chef-d'œuvre du goût et de l'intelligence.

La cellule de ce que la pièce aurait pu être se trouve au second acte. Une mère aime sa fille d'un amour qui se confond avec l'amour de soi. Cette Evelyne, lui dit un ami, est « un miroir dans lequel vous vous regardez vivre ». Naturellement, le drame surgira à l'occasion du mariage d'Evelyne. D'autant plus que cet égoïsme maternel se double d'une véritable horreur de l'homme, d'une passion anti-masculine à la fois instinctive et raisonnée. Il y a donc là un « cas », comparable, si l'on veut, à l'étrange égoïsme paternel de M. Barrett vis-à-vis de celle qui allait devenir Mrs Robert Browning et l'héroïne de la belle histoire où Charles Du Bos voyait « la plénitude de l'amour humain ».

Ce deuxième acte pose un grand sujet, et M. Philippe Hériat montre qu'il est doué de toutes les qualités requises pour lui donner vie : finesse de l'analyse, maîtrise de la langue, sens du dialogue, et cette espèce de passion qui attache le dramaturge à ses personnages, qui le tient en même temps extérieur et intérieur à eux.

Malheureusement, il y a un premier acte qui commande un troisième et même un quatrième. Ce premier acte est une conférence sur la parthénogénèse, celle qui est naturelle et celle qui est « réalisée » dans les laboratoires. L'auteur ajoute hardiment : « La distance est courte entre le puceron et l'homme. » Vous devinez la suite. Notre deuxième acte est, vingt ans plus tard, entre la fille sans père et « l'immaculée ». Le drame est alors fabriqué à coup de postulats. Premier postulat : cette extraordinaire réussite de la science est demeurée cachée; des savants ont obtenu un résultat inouï; leur découverte opère en biologie une révolution qui dépasse l'imagination; et ils n'ont rien dit; pas la moindre communication à une Académie, à un congrès ! Second postulat : Evelyne est une femme parfaitement normale, saine, belle, équilibrée, intelligente; or, la révélation de son origine met son fiancé en fuite et lui donne à elle-même le sentiment d'être un monstre. Pourquoi ? Oui, vraiment : pourquoi ?

On voit les dangers du merveilleux scientifique. Le merveilleux religieux est par essence poétique. Il double l'univers sensible d'un monde surnaturel. Qu'il s'agisse de mythologie ou de magie, qu'il soit la personnification naïve de forces naturelles ou de puissances invisibles, il conduit le dramaturge à se servir du sensible pour *évoquer* ce qui ne l'est pas Au contraire, le merveilleux scientifique reste immanent au réel; il doit essayer de ne pas paraître merveilleux pour demeurer scientifique. Une contradiction intérieure le mine : il est condamné

à un certain réalisme précisément pour traduire ce qui n'est pas l'ordre de la réalité [1].

En quittant la Comédie des Champs-Élysées, on se demande po quoi inventer des situations aussi artificielles et des drames au faux alors que le monde actuel et la science d'aujourd'hui pourrai offrir à l'imagination des sujets d'une vérité si émouvante.

M. Jean Créach nous conduit chez des hobereaux bretons et qui s très riches. Là, jouent simultanément de multiples thèmes : la te et les morts qui commandent, le patrimoine familial auquel sont crifiées toutes les destinées individuelles, la vieille fille qui déteste d sa nièce la jeunesse et l'amour, l'homme d'un unique amour my rieux et lointain, l'argent qui avilit, l'abrutissement des classes p sédantes, le couple idéal qui symbolise la Vie.. L'auteur mêle te ment d'intentions que nous ne discernons plus celles des personnag Pourquoi le crime final ? Et ces histoires de donation dont la vraise blance ne s'impose pas au premier abord, et encore moins au seco Ajoutons que, pour paraître « à la page », un vocabulaire de cara est de rigueur; de « Monsieur le Comte » à la demoiselle de la mais les propos sont d'une crudité anatomique et appliquée qui la Mlles Hélène Gerber et Janine Guyon, MM. Maurice Jacquemont et M Cassot défendent la pièce au Studio des Champs-Élysées, soute sans doute par l'espoir que l'auteur fera mieux la prochaine fois.

La jeune compagnie Pierre Assy donne au Théâtre La Bruyère *Le santhrope*. Il y a là une troupe capable de s'imposer. Si le personn d'Oronte incline un peu trop vers la farce au moment où celui d ceste incline un peu trop vers le drame — l'Alceste amoureux M. Pierre Assy me semblant plus réussi que son Alceste mis thrope — il reste que l'ensemble est intéressant. Beaucoup de tra et de foi compensent la pauvreté des moyens matériels : de tels effo doivent être remarqués. *Fugues*, enlevé avec bonne humeur, compl le spectacle. L'acte de M. Paul Guth (publié dans *La revue th trale* d'octobre 1946) montre ce que peut un art léger et spiritu Personne ne prendra au sérieux ce chef d'institution, ce surveill général, ces professeurs; ce sont là des fantoches bien connus; *id* pour la tendre et mélancolique jeune fille qui enseigne le dessin pa ces imbéciles; *idem* pour le drame de l'adolescence. Tout cela est s consistance mais d'une irrésistible gentillesse. Bien entendu, ce fantaisie universitaire sur un thème anti-universitaire ne saurait prolonger plus d'un acte ni au delà d'une première pièce.

Parmi les efforts des jeunes compagnies à soutenir, il faut signa celui des « Jongleurs de Paris » que dirige M. Maurice Leroy et occupent à Belleville le Théâtre Melingue. M. Maurice Leroy a mis à scène et mis en scène *Le chemin de la croix* de Paul Claudel. Il pouvait être question de jouer le poème, mais de lui donner u expression musicale et plastique. Le texte se détache sur un fond chants liturgiques; il devient une espèce de récitatif; sept voix alt nent ou s'unissent pour faire vibrer la pensée dans le mot. A m sens, le découpage du texte entre les voix est poussé un peu loin. M qu'une telle tentative ne soit pas un sombre échec, que l'on soit t étonné d'avoir passé une heure vraiment claudélienne, il y a là u heureuse surprise qu'il est juste et agréable de rappeler. Ajoutons

1. Ceci a été plus complètement développé dans *Opéra* du 9 a 1947.

la même troupe donne actuellement une excellente interprétation de *Le feu qui reprend mal*. La pièce de M. Jean-Jacques Bernard n'a pas vieilli; ces délicatesses de l'âme, ce dialogue discret, cette humanité douloureuse et mystérieuse, comme tout cela a plus de réalité que le « réalisme » n'en peut traduire! Le spectateur ne regrette pas son voyage à Belleville.

Le Théâtre Charles de Rochefort avait donné, l'année dernière, une remarquable présentation des *Créanciers* (cf. *La Vie Intellectuelle* d'août 1946). Son nouveau spectacle Strindberg n'est pas une réussite aussi complète, mais il intéressera vivement tous ceux qui sont curieux de la « chose théâtrale » et de son histoire. Il est heureux que Mme Mary Grant et M. Charles de Rochefort reprennent la tradition de la Maison de l'Œuvre.

Nous assistons aujourd'hui à un néo-naturalisme. Il n'est donc pas mauvais de revoir sur la scène les chefs-d'œuvre de l'autre naturalisme. La situation historique est bien différente. *Mademoiselle Julie* (1888) est d'une époque où le problème social se pose en fonction d'une aristocratie titrée — la comtesse et le prolétaire — où un valet un peu instruit sait que, par le commerce et l'industrie, il peut devenir « un ancêtre », où le féminisme prend un air anarchiste, où une femme « se fait provocante » « en se faisant baiser la main »[2]. Mais il y a autre chose. Dans ce naturalisme qui paraissait si audacieux, le drame a un ressort moral. Mlle Julie n'a plus ni religion ni principes; elle perd la tête parce que depuis longtemps tout ce qui pouvait la retenir a été miné. Toutefois, il lui reste l'honneur. Quand elle quitte la chambre du valet, elle est consciente de sa faute et la pièce ne sera plus que l'écrasement de sa vie par sa faute. Son suicide serait inintelligible sans la perspective du néo-naturalisme où chacun s'accepte avec une extrême facilité. Avec tellement de facilité que l'on se demande où, demain, le drame pourra bien se nouer.

La violence dramatique de Strindberg reste liée à la puissance d'un sentiment moral. Sa science de la construction dramatique, son art du dialogue qui est action, son savoir-faire sont inspirés à la fois par une impitoyable vision des bas-fonds et une sorte d'éthique passionnée.

HENRI GOUHIER.

## MUSIQUE

### A propos de « Schonberg » de René Leibowitz

En lisant le volume de René Leibowitz, *Schönberg et son école*[1], on ne peut se défendre d'être peu à peu troublé et enfin irrité en raison des problèmes qu'il soulève et que l'auteur résout avec une logi-

2. Cf. Camille Poupeyre, *Les dramaturges exotiques*, 1926, p. 70.
1. Janin, édit., Paris, 1946.

que qui, en apparence irréfutable, s'avère absolument faussée dès l'origine, par tout ce que, volontairement, elle passe sous silence. En effet, ce livre n'admet pas la discussion, puisque tout ce qui pourrait affaiblir ou infirmer la thèse proposée n'est même pas sous-entendu. Ce livre est, ainsi que le dit l'auteur en sa préface, engagé, et, comme tel, il ne veut voir, ne veut analyser, ne veut considérer que la thèse qu'il développe. Engagement dit évidemment partialité, mais si cette partialité ne se traduisait que par une admiration exclusive, pour un auteur ou une esthétique bien définie, ceci ne serait que naturel (on est toujours tenté d'être partial dans ses admirations, la délectation aussi suppose un choix), encore qu'on pourrait objecter que réduire la véritable production musicale contemporaine aux trois musiciens viennois dont il est question (Schönberg, Berg et Webern) est assez simplifier la question, car tout de même il en est beaucoup d'autres qui ne sont pas si négligeables !

Mais cet engagement exprimé ainsi, « la lecture ou l'audition d'une œuvre musicale, quelle qu'elle soit, n'ont jamais constitué pour moi l'objet d'un plaisir, d'une distraction, d'un délassement ou même une manifestation de ma curiosité... Entendre de la musique, que cela ait lieu à travers mon imagination ou de façon sensible, signifie chaque fois pour moi le renoncement et la remise en question de tout ce que je sais et suis... », est véritablement irritant et appelle toutes sortes de considérations, de réflexions.

En effet, réduire la musique, réduire un art à une thèse intellectuelle, à une attitude cérébrale, à un énoncé de principes didactiques qui vont jusqu'au bout de leurs conséquences, est proprement monstrueux au sens plein du terme, car si l'art est par certains côtés une des manifestations de la vie intellectuelle, il est aussi, et surtout, la manifestation la plus profonde, la plus riche de la vie sensible, de la vie intérieure, affective ou spirituelle. Des mots de spiritualité, de sensibilité, d'émotion, de lyrisme, il n'est jamais question au long de ces quelque trois cents pages !

Si de quelques affirmations d'ordre général (il ne s'agit guère que d'affirmations), on peut admettre la légitimité relative : la continuité dans l'évolution du langage musical étant en effet la résultante des constantes qui enchaînent conséquences sur conséquences, si on admet que, au sens modal, au sens tonal, doivent fatalement succéder un élargissement de ce sens tonal, il est plus hasardeux de faire admettre un sens entièrement « atonal ». Le langage, la technique d'un art pour le créateur résident en un choix de diverses possibilités (c'est le « style »), et ce choix implique forcément une exploitation effective à la fois consciente et inconsciente des moyens. Le besoin de renouvellement de la langue musicale légitime parfaitement l'emploi de la série des douze sons de la gamme chromatique, d'ailleurs pas forcément dans l'esprit des musiciens dont il est question dans ce volume. A noter que le renouvellement constant des moyens musicaux s'opère souvent à l'insu même des créateurs qui, en raison du degré d'évolution de leur temps et de celui de leur évolution propre, se trouvent dans l'obligation d'employer tel ou tel moyen, tel ou tel langage qui est le plus apte à exprimer toute leur pensée et leur langue musicale, leurs « procédés compositionnels » sont une résultante de leur personnalité et d'une extension de ce qui les a précédés. Dans le cas qui nous occupe, on peut objecter toutefois que le choix « à priori » d'une série donnée de douze sons soit un choix bien arbitraire s'il ne se justifie pas par un besoin d'expression, par une néces-

té d'ordre sensible. Et, au fond, ce choix arbitraire réduit forcément s possibilités musicales quand on nous pose des règles, des canons ont il ne faut pas s'écarter, comme, par exemple, que chacun de ces ouze sons ne peuvent s'exprimer qu'une seule fois et toujours dans même ordre (ou dans un ordre conséquent), que les accords résul-nts ne se peuvent pas redire sous la même forme, que même, dans disposition instrumentale, chacun de ces sons de la série donnée e doivent pas se répéter au même instrument, etc., et qu'on veut ller jusqu'aux plus lointaines exigences de la théorie posée. Et j'en rrive là où il faut bien en venir : où est la nécessité (non pas intel-ctuelle, mais véritable) de toutes ces combinaisons sonores ? Car, nfin, et Leibowitz ne veut pas envisager ce côté de la question, u'est-ce qu'une création artistique, sinon une nécessité de discours u d'effusion ? Quand Mozart ou Bach ou Beethoven se servent d'une série » de sons (ce que jusque-là nous appelions mélodie, ou thème), font-ils arbitrairement ou pour exprimer tout ou partie d'eux-mêmes et, mieux, d'exprimer ce qui est dans le subconscient de leurs ontemporains, ce qu'il fallait qu'il soit dit ?

Le créateur est bien celui ,qui exprime fortement ce qui doit être it, mais que les autres ne peuvent dire avec autant de force et de lénitude. Et une musique est un organisme à l'image de l'être tout ntier, et non pas une articulation mécanique, et cette « prise de onscience » du compositeur, dont parle Leibowitz, n'est vraie, n'est alable qu'en fonction de ce qu'il a à exprimer. Car, enfin, c'est un ieu commun que de constater que, à toutes les époques et quel que oit son langage, la musique a voulu extérioriser de façon sensible out ce qui est exprimable et même ce qui est ineffable dans la nature umaine et dans ses élans. Si la musique est composée d'éléments natériels (les sons), ceux-ci servent à élaborer un monde essentielle-ment immatériel, mais sensible. Et dans l'histoire, les musiciens, même les plus intellectuels en apparence, ne cessent de tendre à exté-ioriser toutes les aspirations vers l'indicible dont ils sont capables : Bach, par exemple. La musique est essentiellement transfiguration de 'homme vers ce qui est autour, en dehors, plus haut que lui. S'il ne 'agit plus que d'un art sans relation avec la vie profonde, c'est lui ter toute âme, toute vie, et, ce qui est dangereux, toute nécessité l'exister. C'est un académisme presque pire que celui qu'on réprouve.

Ce qui est très grave, c'est que Leibowitz est entouré d'un cer-ain nombre de jeunes qui, s'ils suivent à la lettre ces préceptes, ris-quent de s'écarter à tout jamais de la véritable mission de l'artiste, ui a toujours été d'être le héraut, le proclamateur de tous les désirs, le toute la vie sensible de son temps.

Et ceci m'amène à une considération qui n'est même pas effleurée non plus dans ce volume : le rôle social que doit remplir une œuvre l'art, en raison de cette communication de pensée, d'accord des réso-nances que lui confère sa vertu de persuasion. On dit assez, et c'est malheureusement vrai, qu'un fossé sépare trop souvent la majorité les auditeurs (qui ne cherchent d'abord qu'un plaisir de divertisse-ment immédiat) et les créateurs d'aujourd'hui (de ceux qui proposent les contemplations substantielles). Mais ce fossé deviendrait un ıbîme si jamais les œuvres musicales n'étaient plus en communication vec la vie. Je sais bien que les vrais créateurs sont toujours en avance ur leurs auditeurs (sans cela ils ne seraient pas tels) et que l'au-lience, l'approbation, la compréhension ne peuvent leur venir aussi-ôt, mais si la musique devient l'apanage d'un petit groupe de scienti-

fiques (puisque le mot de science revient constamment sous la plume de l'auteur), la plus grande partie des auditeurs sera à jamais écartée d'eux... et de la musique elle-même. Et comme il leur faudra bien un aliment, ceux-ci se rejetteront vers une musique de qualité inférieure, mais qui leur sera la seule abordable et communicative.

Le message musical de notre temps n'est certainement pas dans cette voie, le rajeunissement de la musique n'est certainement pas dans cette cristallisation monstrueuse d'ordre cérébral (qui rejoint l'orgueil démoniaque et l'esprit de négation), mais bien dans une musique qui sera l'expression des vraies valeurs, des élans individuels et collectifs, des angoisses, des désirs de notre monde, et cela, animé par une force lyrique qui persuadera et unira. Naturellement, le langage n'en pourra être que celui de notre temps, une synthèse harmonieuse de toutes les acquisitions, de tous les néologismes, mais non pas une entité arbitrairement voulue.

ÉMILE DAMAIS.

## CINEMA

### Un film de guerre et deux comédies

Avec *Bataillon du ciel*, la France a produit à son tour un grand film sur la guerre, un film qui se place au niveau des meilleures œuvres américaines ou russes sur ce sujet difficile entre tous. Le thème choisi, l'histoire d'un bataillon de parachutistes, illustre bien le caractère de la participation française à cette guerre : sans puissance industrielle, incapable de mobiliser des millions d'hommes, la France a été représentée au combat par des troupes d'élite, par des volontaires venus du monde entier et animés de la volonté farouche de reconquérir leur patrie perdue. L'action de l'infanterie parachutiste présente un autre intérêt : c'est une des nouveautés de cette guerre; l'entraînement de ces hommes, le caractère singulier du combat qu'ils ont mené est une découverte pour beaucoup de spectateurs, et le film ne tombe jamais dans les clichés de guerre telle qu'on l'imagine quand on ne l'a pas faite.

Dès qu'une œuvre sort du domaine de la comédie ou de l'anecdote sentimentale, la durée ordinaire des films semble un cadre trop étroit : *Bataillon du ciel*, selon une méthode qui devient fréquente, est un film en deux époques. On ne peut juger l'une sans l'autre. La première partie (*Ce ne sont pas des anges*) se déroule entièrement en Angleterre à l'entraînement, et se termine à l'instant où les parachutistes sautent au-dessus d'un coin de Bretagne. La seconde partie (*Terre de France*) est consacrée aux combats du bataillon, obligé de tenir pendant des semaines avant de faire la jonction avec l'armée américaine. Si les auteurs s'étaient contentés de relater quelques histoires de guerre, la durée ordinaire d'un film aurait suffi. Mais ils ont voulu donner à chacun des personnages un caractère, ils ont voulu faire comprendre la complexité et la richesse des liens qui unissent les

ommes destinés à combattre ensemble et que l'on simplifie généralement en parlant de camaraderie.

Dans la première partie, on partage avec les parachutistes un sentiment qui est toujours présent à l'arrière-plan des souvenirs de guerre : l'énervement de l'attente, le temps vide qui s'écoule en besognes dérisoires ou en exercices épuisants. Il s'agit ici de l'attente du débarquement, de l'attente du combat. A la faveur du découragement des uns, de l'excitation des autres, les défauts et les qualités de chacun sont exceptionnellement marqués : enthousiasme naïf et sentimental du volontaire venu de Nouvelle Calédonie pour libérer cette France qu'il n'a jamais vue et dont il rêve jour et nuit; bonne humeur gouailleuse de Paname (avec Bussière toujours très à l'aise dans son personnage); pessimisme misanthrope de Pierre Louis, sa haine pour une nouvelle recrue, un boxeur joli garçon; dévouement aveugle de René Lefèvre pour son lieutenant, auquel le lient des souvenirs de Libye, tous ces sentiments, qui vont de l'enthousiasme à la mélancolie et de la haine à l'amitié passionnée, sont cimentés par une volonté commune de se battre. Telle est la réalité complexe qu'on désigne par le mot camaraderie.

« Ce ne sont pas des anges », souligne le sous-titre, et Esway, le réalisateur, a su échapper aux poncifs des héros parfaits ou des fortes têtes conventionnelles. On a beaucoup parlé de la grande bagarre dans un dancing, qui mit aux prises tous ces hommes énervés par l'attente. C'est un morceau de bravoure où Esway a voulu administrer la preuve que le cinéma français était capable de rivaliser avec Hollywood dans cette scène classique des films du Far-West. Les coups de poing pleuvent, les chaises se brisent sur les crânes, la bataille devient générale et l'on n'oublie même pas quelques flashes ironiques et vivants.

La deuxième partie du film s'ouvre sur des images magnifiques : celles des parachutages. Le mouvement lent de ces corolles blanches qui s'ouvrent au soleil dans le ciel, la vision de ces dizaines de parachutes qui descendent ensemble vers la terre, leur arrivée au sol gonflés comme des voilures, autant d'images étonnantes et dont la beauté contraste avec l'horreur du combat qui attend les volontaires aussitôt qu'ils ont touché le sol. Le film, sans se complaire dans les scènes de violence héroïque et dans les hauts faits invraisemblables auxquels nous ont accoutumé les films de guerre américains, montre l'atrocité de cette guerre de coups de main : trois hommes partent pour faire sauter une centrale électrique; il faut poignarder la sentinelle, pénétrer dans l'enclos de barbelés, et la ronde qui passe découvrira les parachutistes et les prendra au piège. Plus tard, la sentinelle française du P. C. sera poignardée à son tour. Deux hommes blessés et cachés dans une maison en ruine sont cernés par les S.S. qui fouillent le village, et le lieutenant demandera à son fidèle camarade de l'achever pour ne pas tomber au mains de l'ennemi. Ce film n'est pas fait pour soutenir le moral des combattants : on nous évite l'impression que les héros sortent toujours vivants d'aventures extraordinaires et que seuls les comparses y laissent leur vie. De tous ces hommes avec lesquels nous avons vécu pendant les deux tiers du film, il ne restera que deux parachutistes pour répondre à l'appel final. Pour la première fois est évoqué également l'héroïsme des civils dans cette guerre totale : les F.F.I. sont là, à l'arrière-plan, mais animés de la même volonté, et le meunier du village, le clochard et le châtelain sont arrêtés, torturés, fusillés, sans trahir.

*Bataillon du ciel* n'est pas une révolution dans l'art cinématogra-

phique, un chef-d'œuvre de la production française. C'est un film bien conçu, un témoignage valable sur un aspect de la guerre de libération, un film réalisé avec soin et servi par une bonne technique, joué par des acteurs qui croient à ce qu'ils disent.

***

Le cinéma, s'il produit des œuvres destinées, comme *Bataillon du ciel*, à porter un témoignage, doit aussi produire sans cesse des films dont le seul but est de plaire et de divertir. Il serait injuste de juger à la même mesure ces deux sortes de film. *Copie conforme*, film français, et *Indiscrétions*, film américain, sont à ranger dans la seconde catégorie. L'un et l'autre ont été conçus pour un acteur aimé du public et leur seul mérite est de mettre en valeur les qualités de ce protagoniste. Par cette prédominance donnée au jeu, l'un et l'autre s'apparentent au théâtre; mais, après tout, il n'y a pas de procès de tendance à faire aux réalisateurs qui veulent seulement divertir les honnêtes gens et qui y parviennent.

*Copie conforme* est un festival Jouvet. On peut aimer Jouvet ou ne pas l'aimer. Dans ce film, il apparaît avec toutes les ressources de son talent de comédien dans un double rôle, tantôt photographe mondain, tantôt modeste courtier en boutons. Pour corser l'affaire, le photographe mondain est un cambrioleur virtuose passé maître dans l'art du déguisement, ce qui nous vaut encore un Jouvet déménageur ou un Jouvet riche client de palace. Complaisamment, Jouvet fait admirer son art de la transformation : chaque personnage a sa démarche propre, son port de tête et ses tics physiques. Par un subtil raffinement, les déguisements du gentleman cambrioleur laissent apparaître la personnalité de l'escroc, et, au cours d'un interrogatoire de police, on affuble le courtier en boutons des accessoires du déménageur ou du client de palace. On ne s'ennuie pas, on admire le comédien, on se plaît à apprécier son talent comme il se plaît à nous le faire apprécier.

*Indiscrétions* est un film écrit pour Katharine Hepburn. Je dis bien écrit, car il s'agit cette fois d'une véritable comédie écrite pour la scène et dont les dialogues souvent brûlants n'ont pas été coupés dans le film. Cela nous vaut de retrouver le personnage de Katharine Hepburn, celui de la pleine aristocratie américaine, fantasque, un peu loufoque, violente et décidée, avec derrière ses apparences de déesse insensible et volontaire, une sorte de tendresse cachée pour les êtres dont elles craint seulement d'être dupe. L'intrigue est conventionnelle au possible : elle met aux prises Katharine Hepburn, le mari dont elle est divorcée, le fiancé qu'elle doit épouser le lendemain et un reporter homme de lettres, envoyé par un magazine pour un reportage sensationnel. Le fiancé s'en ira, le reporter révélera Katharine à elle-même et elle se réconciliera avec son ex-mari pour un remariage inattendu. Mœurs américaines, mœurs hollywoodiennes, conventions de la comédie ? Nous ne savons trop, mais nous apprenons au passage quelques vérités sur la femme américaine, et nous ne pouvons manquer d'apprécier le talent avec lequel Katharine Hepburn a su créer ce type dont le succès prouve qu'il répond à une certaine vérité du caractère américain.

J.-P. CHARTIER.

# LIVRES

Chaux-Ruy : *Barrès éducateur*. Ophrys, Gap, s. d.

La France a eu quelques générations passionnément barrésiennes. Puis, peu rès l'autre guerre, l'astre du chantre de la Lorraine s'est partiellement ipsé. Les jeunes gens lui reprochaient ses tics littéraires, ses prudences urgeoises, et des inquiétudes de luxe mal accordées à un temps plus dur. la était dans l'ordre. Mais Barrès reviendra. Cet homme eut trop le sens de vie intérieure, il se faisait de la France une idée trop forte et trop harmo- euse, il a enveloppé ses « idéologies passionnées » dans une musique trop rfaite pour n'être pas assuré d'un retour de gloire.

En attendant, il faut savoir gré à ceux qui entretiennent le culte. M. J. iaix-Ruy a consacré à *Barrès éducateur* un opuscule bien fait, gonflé de ations intelligemment choisies et classées. Qu'à notre France d'aujourd'hui, us que jamais « décérébrée », Barrès ait beaucoup à dire, je le crois, ne t-ce que la phrase fameuse : « *L'Honneur, comme dans Corneille; l'Amour, mme dans Racine; la Contemplation, telle que les campagnes françaises le oposent, voilà, selon mon jugement, la noble et féconde discipline qu'il us faut hardiment élire.* »

Je ferai toutefois à M. Chaix-Ruy le reproche d'avoir exprimé le vrai pro- ème de l'éducation selon Barrès. On sait que, pour l'auteur des *Déracinés* de *L'Amitié française*, les grandes vérités formatrices sont celles qui nous ennent de la race, de la « terre et des morts ». Ce relativisme moral, qu'il pose à un universalisme abstrait et desséchant, est la part la plus essen- elle et la plus constante de son message. Mais il aurait fallu l'équilibrer par n sentiment plus exact des valeurs transcendantes qui, au-dessus des vérités françaises » ou « lorraines », dessinent l'espace d'une vérité et d'une jus- ce que ne bornent pas les frontières ou les époques. En d'autres termes, rrès a bien vu l'enracinement de la personne dans le social et l'historique et par là il a évité la pente anarchique de l'individualisme —, mais beau- up moins bien son épanouissement dans le spirituel et l'universel — et par il reste le sujet d'un positivisme dangereux. Comment ne pas rappeler, par emple, son attitude dans l'Affaire Dreyfus, et ne pas la comparer à celle Péguy ? Si nous voulons tenir Barrès pour un « éducateur », cette réserve t à inscrire, spécialement en un temps où les hommes ne sont que trop clins à s'exalter dans la conscience de leurs singularités de groupe — ce i est une des voies les plus sûres pour enliser le personnel dans le collectif.

P. H.-S.

Wallace Fowlie : *La pureté dans l'art*, 149 pp., et *De Villon à Péguy*, 178 pp. Éd. de l'Arbre (Montréal), 1941.

En recevant ces deux ouvrages qui viennent de si loin, on est par-dessus ut frappé par la connaissance intime et exquise de la culture française qui reflète. C'est notamment tout un nouvel éclairage sur Mallarmé qui nous donné, dans le premier de ces livres, et combien puissant! Bien des pen- es peuvent même en être détachées et servir de thèmes de méditations, nsi, au hasard :

« La poésie prend son existence même dans la primauté de l'esprit. »

« Le poète n'est pas la lumière, mais se dirige vers elle. »

« Les œuvres d'art sont des îles construites en pleine mer, en plein rêve monotone, pour la motilité des yeux et la délectation de l'esprit. Elles sur- gissent des profondeurs comme des villes fabuleuses et existent où convergent s regards. »

Oui, vraiment, elles sont les cités des esprits qui s'élèvent au-dessus des ondes subalternes, dans l'espace spirituel entre ce monde et l'au-delà, entre abylone et la Jérusalem céleste!

On ne voit guère, en France, que Charles Du Bos pour avoir eu un tel sens rituel de la poésie.

ALBERT BÉGUIN : *Balzac visionnaire*. Ed. Skira, Genève, 1946. 205 pp.

On s'est trop souvent borné à ne voir dans l'univers balzacien que son aspect réaliste, sa concurrence avec l'état civil. Béguin insiste au contraire avec beaucoup de justesse sur l'aspect poétique, mythique, fantastique de l'œuvre de Balzac.

Cette étude sert d'ailleurs d'introduction à une petite collection Balzac, où paraissent de petits récits tels que *Melmoth*, *L'Elixir de longue vie*, *La messe de l'athée*, fort bien édités.

MAURICE SACHS : *Le Sabbat*. Corréa, 1946. 442 pp.

Triste récit que ces souvenirs d'une jeunesse orageuse. Et cependant, au milieu de ce panorama de détraquements et de perversions, on aperçoit tout à coup comme dans une lumineuse clairière la pure atmosphère de la maison des Maritain. Le témoignage n'en est que plus émouvant.

PAUL CLAUDEL : *L'œil écoute*. Gallimard. 1946. 240 pp. 360 francs.

L'on trouvera dans ce recueil la célèbre introduction à la peinture hollandaise, et des études non moins admirables sur la peinture espagnole, sur les cathédrales, sur la musique, sur la mystique des pierres précieuses... Claudel en face des œuvres d'art emploie toute la pénétration de son intelligence et toute la richesse de son langage pour en évoquer la présence à nos yeux et nous en découvrir la signification. A ce degré, la critique devient elle-même une grande œuvre d'art.

JACQUES MADAULE : *Reconnaissance. III*. Desclée, 1946. 422 pp.

Excellentes introductions à Bloy, Rivière, Fournier, Malraux, Morgan, Faulkner, Claudel, Maritain...

ÉMILE RIDEAU : *Alain-Fournier*. Coll. « Comment Lire », Ed. Aux Étudiants de France, 1946. 84 pp.

Une lumineuse petite initiation au *Grand Meaulnes*.

MICHEL CARROUGES.

FERNAND MARC : *Les clefs de l'orage*. 214 pp. Éd. Les Lettres.

Une poésie harmonieuse et délicatement colorée, qui rend un son à la fois folklorique et rimbaldien. Une poésie pleine de charme qui ne force jamais le ton, et cela est assez rare.

LOUIS PARIAS : *Le passager du temps*. 295 pp., 160 fr. Éd. Le Portulan.

D'aucuns ont violemment critiqué ce roman qui leur paraissait mal écrit et empreint de quelque chose de trop mélodramatique. Il n'est cependant pas plus mal écrit que beaucoup d'autres auxquels on décerne des louanges sans mesure. Quant au fond de l'histoire, on pourrait aussi bien parler de roman noir, avec ce que cela signifie d'intérêt passionnant pour le lecteur. Il a en outre une valeur spirituelle profonde et cela mérite encore plus l'attention.

M. HOFMANN : *Histoire de la littérature russe*. 225 pp., 150 fr. Éd. du Chêne.

On ne trouvera dans cette histoire qu'un très petit nombre de pages consacrées à Tolstoï, Dostoïevski, Soloviev, mais par contre une riche évocation

folklore russe et de bien des auteurs dont nous ignorons jusqu'à l'existence.

**avec intérêt :**

YMOND LAS VERGNAS : *L'Affaire Sartre*. J. Haumont, éd., 1946.

Un savoureux pamphlet anti-sartrien... à la portée de tous.

DRÉ ULMANN : *L'Humanisme du XX^e siècle*.

Précieux choix de textes.

P. C.

ARLES DÉDÉYAN, professeur à la Faculté de Lettres de Lyon : *Montaigne chez ses amis anglo-saxons*. Boivin et Cie, éd., 1946, 2 vol. 630 fr.

Montaigne dans le romantisme anglais et ses prolongements victoriens.

ARLES DÉDÉYAN, professeur à la Faculté de Lettres de Lyon : *Essai sur le Journal de voyage de Montaigne*. Boivin et Cie, éd., 1 vol. 300 fr.

« Une navigation sage, aventureuse modérément, suivant les côtes, les louant avec fidélité... »

CTOR BERNARD : *Henri Heine*. Grasset, éd., 1946. 250 fr.

**avec plaisir :**

HN STEINBECK : *La grande vallée*. N.R.F.

Nouvelle traduction particulièrement heureuse.

EMINGWAY : *Dix Indiens*. N.R.F.

Encore des nouvelles.

VINIFRED HOLTBY : *Province anglaise*. Julliard, éd.

Doux et acidé comme un bonbon.

G. B.

NDRÉ GIDE : *Journal 1939-1942*. N.R.F.

L'intelligence sait être courageuse.

EMINGWAY. HEINEMANN et ZSOLNAY édit. : *Pour qui sonne le glas*.

Ouvrage passionnant, ancien déjà.

VILLIAM FAULKNER : *Pylone*. N.R.F.

Si l'on aime les romans américains, les bons.

G. B.

# PERSPECTIVES SUR LES REVUES LITTERAIRES

Les mystères de la poésie n'ont pas fini de tourmenter nos contemporains. Voici maintenant que le *cas* Baudelaire est remis en question.

Sartre vient de réveiller le problème de Baudelaire par une longue introduction aux *Écrits Intimes* qui viennent d'être réédités et d'ailleurs saisis (1). Mais déjà Bataille dans *Critique* (8-9) et Blanchot dans *Arche* (24) reprennent l'examen des thèses de Sartre, qui soulèvent une multitude de questions.

L'essentiel de la pensée de Sartre, c'est que Baudelaire n'a pas été poursuivi par le guignon, mais qu'il l'a cherché. Thèse qui renverse toutes les conceptions déterministes, thèse presque idéaliste : ce n'est pas parce que Baudelaire aurait été victime de malheurs apportés par la vie que son œuvre est hantée par le thème du malheur. C'est, à l'inverse, parce que la pensée de Baudelaire fut hantée par le thème et l'appétit du malheur que, en fait, il accumula sur lui les malheurs dans sa vie.

Voici d'ailleurs les attendus du *jugement* formulé par Sartre, se posant en nouvel émule de Massis.

« Cette vie misérable qui nous paraissait aller à vau-l'eau, nous comprenons à présent qu'il l'a tissée avec soin. C'est lui qui l'a encombrée au départ de ce bric-à-brac volumineux : négresse, dettes, vérole, conseil de famille, qui le gênera jusqu'au bout et jusqu'au bout l'obligera à s'en aller à reculons vers l'avenir, c'est lui qui a inventé ces belles femmes calmes qui traversent ses années d'ennui, Marie Daubrun, la présidente. C'est lui qui a soigneusement délimité la géographie de son existence en décidant de traîner ses misères dans une grande ville, en refusant tous les dépaysements réels, pour mieux poursuivre dans sa chambre les évasions imaginaires, c'est lui qui a remplacé les voyages par les déménagements, en mimant la fuite devant lui-même par ses perpétuels changements de résidence, et qui, blessé à mort, n'a consenti à quitter Paris que pour une autre cité qui en fut la caricature, lui encore qui a voulu son demi-échec littéraire et cet isolement brillant et minable dans le monde des lettres. Dans cette vie si close, si serrée, il semble qu'un accident, une intervention du hasard, donnerait un répit à l'héautontimorouménos. Mais nous y chercherions en vain une circonstance dont il ne soit pas pleinement responsable. »

Et le réquisitoire conclut :

« Le choix libre que l'homme fait de soi-même s'identifie absolument avec ce qu'on appelle sa destinée. »

Cet antidéterminisme, dans sa rigueur extrême, n'est pas si nouveau. N'est-ce pas une reprise de la vieille idée d'Héraclite : « Le caractère c'est la destinée. » On peut même penser que s'il stupéfiera le professeur de lettres, il réjouira bien des professeurs de morale.

De fait, il y a une part importante de vérité dans les affirmations de rtre, car Baudelaire n'est qu'un cas, parmi celui de beaucoup hommes qui s'acharnent à faire leur propre malheur, avec la même sévérance et la même lucidité que d'autres déploient pour « arri- ». Kafka aussi — par exemple — avoue, dans son *Journal intime*, el art il a dépensé pour se détruire lui-même. Et des cas de ce ure, il en est d'innombrables dans toute la littérature moderne puis le romantisme allemand. C'est pourquoi, bien qu'on ne puisse mpêcher de protester violemment contre des déclarations du genre celles de Claudel, dans une interview récemment accordée à *Combat* où il s'attaquait aux plus marquants de ses contemporains avec une reté inacceptable, il ne faudrait pas pour autant se dissimuler que, us un certain angle, sa réaction ne soit compréhensible et ne s'ap- ie sur un fondement justifié. Sartre suffirait à nous en convaincre. st que, en effet, le drame, si terrible soit-il, de la poésie et plus géné- ement de la pensée moderne est en partie voulu par ses protagonis- s.

Œdipe fut poursuivi par le *Fatum* et aveugle auteur de son destin, t-on. Pourtant, sa propre volonté, emportée par la colère, n'est-elle s intervenue au moment-clef, pour frapper un inconnu, en lequel était seulement excusable de ne pas reconnaître son propre père. ui aussi, en un tel moment, il a fait son choix qui a décidé de tout drame et sans lequel le *Fatum* eût été impuissant à le nouer.

Et, de façon analogue, si les modernes Œdipes, révoltés contre lui qu'ils ne peuvent ou parfois ne veulent reconnaître comme leur opre Père, ne se laissaient pas emporter par une volonté de subver- on et d'autodestruction indéfinies, ils ne noueraient pas leur propre agédie. Mais ils préfèrent cette tragédie à la tragédie du salut.

Cependant, nous ne suivrons pas Sartre ni Claudel, qu'un malin nie a alliés pour une fois, du moins nous n'accepterons leurs dires ie comme une partie de la vérité.

Dans les déclarations de Sartre, il est en effet deux adverbes inad- issibles : absolument et pleinement.

Sartre lui-même note que, à l'origine des malheurs de Baudelaire, se ace le fait du remariage de sa mère qui l'arracha au « vert paradis » l'enfance. De cela, au moins, il ne fut pas responsable. Et de même, ns la suite de son histoire, sa volonté ne fut pas seule à décider de n destin, il y eut tout de même quelques fatalités extérieures qui y llaborèrent. Il en va de même aussi bien pour les faits que Sartre ous résumait tout à l'heure, que pour ses vaines recherches de la gloire académique » et des « faux éloges d'un Sainte-Beuve » (Blan- ot).

Entre les malheurs qui sont purement voulus et ceux qui viennent irement du dehors, il y a une immense gamme de malheurs dans squels il y a un mélange inextricable de fatalité et de volonté (et nc de responsabilité). C'est d'ailleurs une notion que Freud avait ttement mise en lumière déjà à propos des névroses ordinaires. Mais n peut dire que, pour les névroses des poètes, il en va assez sou- nt de même.

Cependant, il ne suffit pas non plus de s'arrêter là. Il y a notam- ent, fait remarquer Bataille, à l'origine de ce choix du malheur, non ie conscience pure et une volonté pure, mais un homme qui se ouve immergé au sein d'une situation sociale donnée. Bataille né- ige ici le facteur de la déchristianisation partielle, mais profonde, de

la société aux époques en question, par contre il insiste avec raison sur le conflit qui oppose le poète et la civilisation capitaliste, comme elle l'opposerait à une civilisation socialiste car elles sont fondées toutes deux sur un utilitarisme illimité, ce qui est le fondement social le plus antipoétique qui puisse se trouver.

Et nous arrivons alors au centre du problème, à un renversement tel des positions qu'en quelque sorte Bataille entreprend de justifier Baudelaire pour les motifs même qui poussent Sartre à le condamner.

C'est que, en effet, dans le monde moderne plus dans tous les autres, on peut se demander jusqu'à quel point la seule issue du poète ce n'est pas précisément le malheur. Issue paradoxale, car elle est une impasse et une condamnation au point de vue social; mais, par contre, elle est la seule façon d'inscrire dans les faits sa volonté de refus du monde de l'utilitarisme. Si bien que, en fin d'analyse, cette volonté d'autodestruction, bien qu'elle soit catastrophique, n'est pas si perverse qu'il peut apparaître à première vue, elle recouvre au fond de l'âme une incoercible volonté de vie qui ne trouve que cette issue désespérée.

Il suffirait pour nous en convaincre de relire cette page où Kafka parle de ce terrible effort déployé pour se détruire, car, néanmoins, il ne cherchera jamais rien tant que l'indestructible au fond de son être.

Cependant, si tant de poètes et de créateurs modernes se trouvent acculés à une issue si périlleuse et horrible, c'est qu'ils n'ont pas su ou voulu trouver la seule véritable issue vers l'Infini et l'Absolu auxquels ils aspirent.

Il est d'ailleurs frappant que l'un des très rares poètes qui aient su à notre époque exprimer la joie et même l'ivresse de vivre, c'est précisément Claudel, qui a retrouvé dès sa jeunesse la vérité du christianisme. C'est là son plus grand message et ce qui fait que, malgré parfois ses excès de langage, on ne pourra trop revenir à le méditer.

Mais Bataille poursuit encore son analyse de la poésie. Pour lui, la poésie est « impossible ».

Qu'est-ce en effet que la poésie, dit-il, sinon la liberté ? C'est-à-dire la délivrance des limites de la condition humaine. C'est pourquoi on peut la définir comme un rapport de participation brûlant de l'homme et des choses, et par là, elle se rapproche du primitif, du puéril et du mythique. La poésie veut et croit être, synthèse en acte de l'immuable et du périssable, de l'être et de l'existence, du sujet et de l'objet, mais cela même en fait « le royaume de l'impossible, de l'inassouvissement, de l'exaspération insatisfaite ».

Nous retrouvons ici exactement le même problème qu'à propos de Holderlin : la poésie tend sans cesse à mettre l'homme en possession du Tout, mais ne pouvant jamais y atteindre, elle est un échec indéfini, un vertigineux mélange d'ascension et de chute.

Dans la vie ordinaire, l'homme n'est guère plus que la navette de la Parque qui suit mécaniquement son chemin, il n'est plus que l'œil qui regarde la flèche indicatrice au bord de la route, comme dit Bataille, le pied qui marche sur la route. Par le choc poétique, tout est changé. La poésie est suspension des projets qui entraînent l'homme, et c'est par là qu'elle donne cette extraordinaire impression de « plénitude », parce que l'homme cesse alors de se déchirer entre le présent réduit au squelette des formes utiles et un faisceau de fuyantes perspectives, c'est le présent seul qui brille souverainement dans toute

splendeur : par la vertu d'un nuage, d'une fleur, d'une femme... Mais cette plénitude n'est qu'une oasis sur le chemin de cette terre promise, où vraiment il n'y aura plus de projet parce que nous ne ons plus dans le temps, mais dans l'éternité. Au contraire, l'abo- ion des projets par la seule poésie humaine n'est valable que dans le cle étroit du microcosme qu'est le cœur humain, elle est sans pou- ir sur le temps des choses et des autruis. Sitôt finie l'illumination, omme réaperçoit la nécessité des projets, l'opacité du monde exté- ur, son poids, sa misère...

Que dire alors du poème, si beau soit-il ? C'est le moment où le and mouvement, qui avait soulevé le poète au-dessus de lui-même rs la liberté pure, « se pétrifie », change les états brûlants de l'âme « formes dociles, tranquilles, immuables ». Échec grandiose, mais nec tout de même, qui ne peut plus conduire finalement ces poètes i tentent de rivaliser avec les mystiques, que vers le même silence. Livrée à elle seule, la poésie humaine ne peut pas être davantage : magnifique éclair entre les mains des fils de Prométhée, mais un lair sans lendemain et sans possession. Ce qu'envient les poètes, st finalement le divin, mais cette poésie absolue dont ils rêvent, où ouveraient-ils la puissance nécessaire pour se l'octroyer ? Et nous trouvons ici la grande pensée de Claudel : qu'elle le veuille ou non, poésie humaine ne peut avoir d'autre assise que la poésie divine. Et elle la refuse, elle peut seulement tronquer l'essor de cette poésie vine à travers les créatures.

A l'autre extrémité de l'horizon littéraire, nous voyons les revues préoccuper de la signification de l'homme américain. Les conquê- nts de l'uranium pèsent d'un poids de plus en plus lourd sur les stinées de la planète, et si aucun rideau de fer ne nous en sépare, st le caractère multiple et mouvant de leur esprit qui nous les rend ystérieux et qui attire de notre part d'innombrables interrogations. Aussi est-ce tout un ensemble d'articles que la *Revue Internationale* 3) consacre aux questions américaines. Et il est évidemment du plus and intérêt d'y trouver deux études, l'une de James Farrell sur *Le éros de roman américain*, et l'autre de Rob. Pen Warren sur *Les èmes de William Faulkner.*

Certes, il ne s'agit pas de généraliser la peinture que fait chaque ro- ancier américain; mais, de l'ensemble des romans d'Amérique, il est ssible de retirer une certaine vision de ce monde différent du nôtre bien des égards. Encore faut-il ne pas se borner à lire les récits sim- ement pour le plaisir comme le fait « le lecteur de romans », mais fléchir sur la signification de ces récits. Et ceci est particulièrement dispensable pour une œuvre comme celle de Faulkner qui emporte un mouvement rapide des descriptions qui peuvent passer à pre- ière vue comme purement objectives et pittoresques. Elles ont tout contenu plus secret qu'il faut dégager.

De même, on y lira avec un vif intérêt l'étude de F. O. Matthiesen r *La poésie américaine de 1920 à 1940*, qui nous révèle toute une mérique poétique dont le public français n'a en général même pas soupçon. (Voir aussi les notes sur le cinéma américain.) La question néricaine est beaucoup plus complexe qu'on ne croit d'ordinaire et se réduit pas au mythe Edison, Ford, Roosevelt.

*La Nef* (n° 29) apporte elle aussi une intéressante contribution à ces forts d'élucidation du mythe américain avec les articles de Pucciani r le matérialisme américain, de Bertrand de la Salle sur l'opinion ıblique aux États-Unis et d'Anne-Marie de Saint-Blanquat sur une ssion d'été à Mills College.

On y trouvera aussi en texte anglais et traduction de très beaux vers du poète américain Stanley Kuniholm, qui aideront mieux que toute démonstration à saisir qu'il y a une authentique poésie aux États-Unis.

Pour revenir à *L'Arche* (24), il importe encore d'y signaler un fort intéressant article de Wladimir Weidlé, qui nous ouvre aussi des horizons sur les poètes modernes de langue italienne et espagnole, des lettres de Gide et de Proust et de fort beaux poèmes de René de Solier et Jean Lescure.

Dans *Hommes et Mondes* (7), une très intéressante étude de Henri Sérouya sur la Kabbale. Elle éclairera utilement bien des lecteurs sur une doctrine qui a exercé une influence profonde sur beaucoup d'écrivains et sur laquelle on est en général très peu informé. Il faut toutefois faire des réserves sérieuses sur le fait que, d'après l'auteur de l'article, la Kabbale enseignerait en fin de compte le panthéisme. C'est au moins douteux et un commentateur de la Kabbale aussi notable que Paul Vulliaud enseigne exactement le contraire.

Quant à *Psyché* (3), nous en détacherons tout spécialement une note de Masson-Oursel sur l'âme selon les Hindous modernes, et qui analyse avec une finesse remarquable les divers sens du mot âme aux Indes et le fait que, en dépit d'une conception souvent moniste qui tend à dépersonnaliser l'âme humaine, les Hindous ont souvent fait preuve au contraire d'une ardente force personnelle.

« Le bhiksu (moine bouddhiste), le boddhisattva (saint bouddhiste) qui se répètent sans cesse qu'il n'y a pas d'âmes substantielles, manifestent une ferveur, une frénésie de concentration, de maîtrise organique et cosmique dont seraient fort incapables des substances, chacune *in se* et *per se causa sui*. Comment se ruerait-on dans une mysticité farouche, si l'on se tenait pour absolu par définition ? Partout, les héros de la spiritualité se créèrent libres et dominateurs en le plus exaltant des essors, bien loin de jouir béatement d'une âme diaphane, par définition homogène à Dieu ? »

Il est seulement regrettable que cette note soit trop brève et de langage difficile pour les non-initiés.

MICHEL CARROUGES.

Imprimerie AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).
D. L., 2e trim. 1947. — Imprimeur, n° 166.